This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

1839
v.1

STANFORD
LIBRARIES

Studien.

Von

Karl Rosenkranz.

Erster Theil.

Reden und Abhandlungen: Zur Philosophie und Literatur.

Berlin.
Jonas Verlagsbuchhandlung.
1839.

B3325
A3
1839
v.1

STAN
LIBR

Studien.

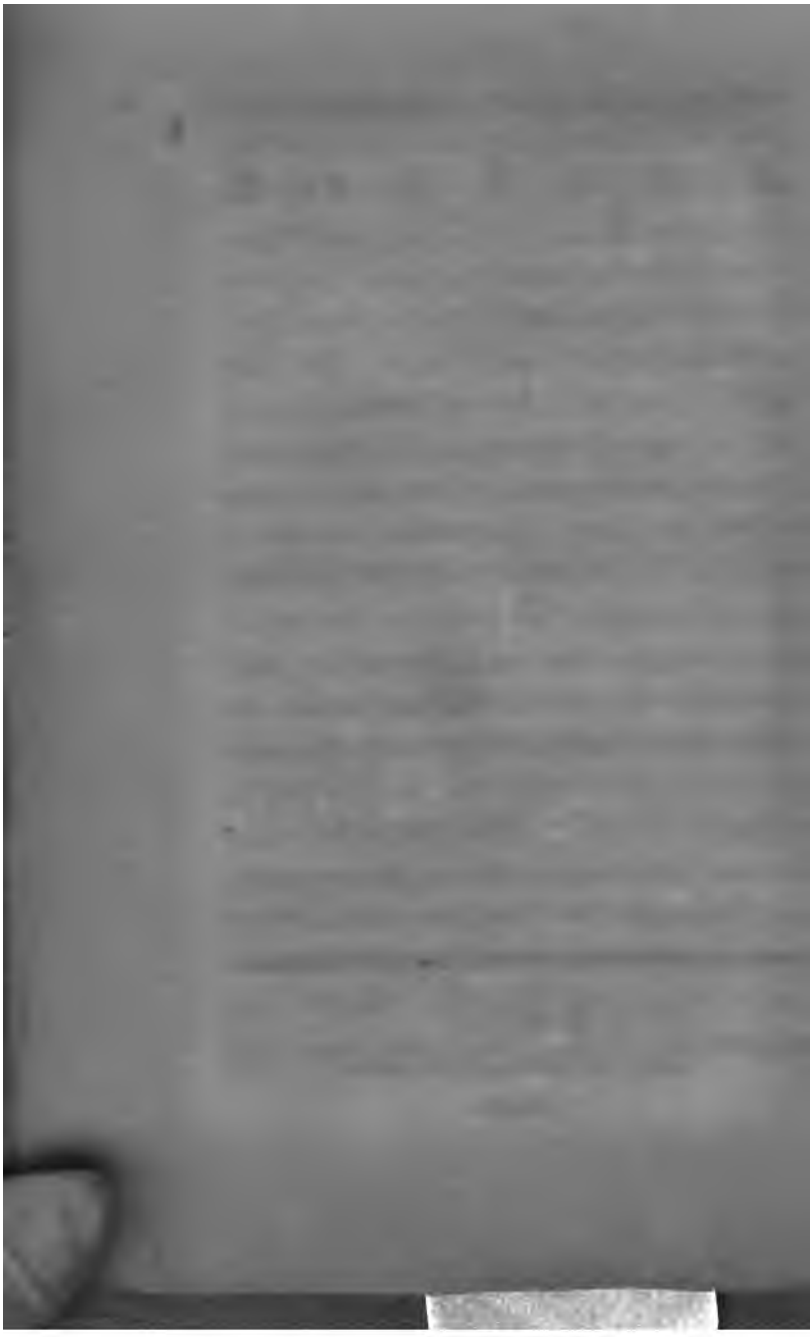
Von

Karl Rosenkranz.

Erster Theil.

Reden und Abhandlungen: Zur Philosophie und Literatur.

Berlin.
Jonas Verlagsbuchhandlung.
1839.



Reden und Abhandlungen.

Zur

Philosophie und Literatur.

Von

Karl Rosenkranz.

Berlin.
Jonas Verlagsbuchhandlung.
1839.

Studien.

Von

Karl Rosenkranz.

Erster Theil.

Reden und Abhandlungen: Zur Philosophie und Literatur.

Berlin.
Jonas Verlagsbuchhandlung.
1839.

F26923

Vorwort.

Ein alter Universitätsfreund, der in Heidelberg von mir Abschied nahm, nach Paris zu gehen und gegenwärtig zur Verlagshandlung dieses Buchs in sehr nahen Verhältnissen steht, gab mir vorigen Sommer den äußeren Anstoß zu diesem Unternehmen. Auf das Aeußerste schon seit längerer Zeit mit der Geschichtschreibung der Kant'schen Philosophie beschäftigt, konnte ich jedoch für dies Jahr in diesem ersten Bande nur erst einzelne Aufsätze zusammenstellen. Es liegt aber Vorrath zu einer Reihe von Schriften da, von denen jede ein selbstständiges Thema behandeln wird. Jedes Jahr werde ich ein bis zwei Hefte geben. Von Zeit zu Zeit wird auch wohl wieder eine Sammlung, wie die vorliegende, erscheinen, allein die Hauptsache werden für sich abgeschlossene Darstellungen sein. Den Inhalt derselben will ich hier nicht verrathen. Auf Philosophie, Literatur und bildende Kunst beziehen sich alle. Studien nenne ich sie, weil ich sie

nur als Bausteine, nicht als Gebäude betrachten kann. Während ich eine Arbeit producire, halte ich sie für so vollendet, als sie nur einstweilen gemacht werden könnte; ist sie aber fertig, habe ich sie preisgegeben, bin ich gewiß der erste, der mit ihr unzufrieden ist. Ich erinnere mich, daß ich nach Beendigung meines Commentares der Hegel'schen Psychologie an einen Freund schrieb: ich hätte allerdings einen Tempel zu bauen im Sinne gehabt und es sei nur ein Dorfkirchlein geworden.

Ich habe den Arbeiten die Zeit ihrer Entstehung hinzugefügt. Die Naturforscher pflegen dies immer so zu halten. Es bewahrt vor unnützen Anforderungen der Kritik, welche oft Voraussetzungen mitbringt, die noch gar nicht existirten, als man schrieb, die nicht selten erst durch unsere Arbeiten bewirkt wurden.

Ich kann, was ich einmal schreibe, nicht verändern, Kleinigkeiten ausgenommen, die sich auf Unrichtigkeiten oder stylistische Unebenheiten beziehen. Denselben Gedanken ganz von Frischem noch einmal entwickeln, wird mir leicht, aber nur nicht, was man umarbeiten nennt. Eine Abhandlung oder Rede oder Charakteristik kann ich daher zu nichts weiter

gebrauchen. Ich kann sie nie einem größeren Ganzen integriren. Sie würden nicht hineinpassen. So kann ich z. B. die Rede über Schiller und Kant für meine jetzige Arbeit über die Geschichte der Kant'schen Philosophie gar nicht brauchen, weil hier ganz andere Zusammenhänge da sind.

Einzelne der hier mitgetheilten Aufsätze würden manche Erweiterung, manche Rücksichtsnahme gefordert haben. In der Abhandlung über die poetische Bedeutung des Ehebruchs werden die Wahlverwandtschaften berührt und könnte jetzt wohl an Rötscher's treffliche Entwicklung derselben erinnert werden; in der über die Religionsphilosophie wäre wohl Anlaß, mich weitläufiger über Strauß zu äußern; die zur Charakteristik des literarischen Gewissens unserer Zeit ging bei mir aus einer Anregung hervor, die mir A. Jung's enthusiastische Briefe über die neuste Literatur gaben und müßte mich jetzt zum Besprechen der großen Verdienste veranlassen, welche der würdige Hitzig um diese Sache sich erworben hat; bei der Schilderung der romantischen Schule wäre die im Vorwort angedeutete Literatur genauer in's Auge zu fassen und mit dem, was Varnhagen im An-

hang seiner Sammlung: zur Literatur und Geschichte; über Tieck und Arnim gesagt hat, zu vermehren u. s. f. Muß man denn nicht Alles in sich in stetem Fluß erhalten, kann man denn irgend ein Element des Geistes, der Bildung, ein für allemal in sich abschließen, abmachen?

Ja, zu Excursen aller Art, etwa in Anmerkungen, hätte ich den reichlichsten Stoff gefunden, wenn ich den ersten Gestaltungsproceß mit neuen Schichten hätte durchsetzen wollen. Indessen werden diese sich ihrer Zeit schon selbstständig ablagern. So habe ich z. B. in dem Aufsatz über die poetische Bedeutung des Ehebruchs die Darstellung der Geschichte der Cenci für unmöglich gehalten. Und wie bin ich von dieser Meinung durch Shelley's unvergleichliche Arbeit enttäuscht worden! Von dieser wußte ich damals nichts und rechne jetzt ihre Kenntniß zu meinen schönsten Besitzthümern. Wahrlich, Byron hat diese wunderbare Composition nicht überschätzt, wenn er sie das beste Trauerspiel der jüngsten Zeit nennt. Charaktere, Handlung, dramatische Oekonomie, Sprache, Alles ist zum Erstaunen vollendet. Große Lust auch hätte ich gehabt, zu dem Aufsatz über den

Begriff der Naturverklärung noch einen Excurs über die unsinnige Aufbürdung zu schreiben, die man der Hegel'schen Philosophie wegen der Schönheit der Natur macht, als wenn sie zur Verachtung derselben zwinge, ja den Sinn dafür ertödte. Hegel soll die Natur nur als todte Masse kennen, er, welcher ihr den Rang der Idee zugesteht, er, welcher von Wien aus seiner Frau mit so herzlicher Freude schreibt, welch' einen schönen Birnbaum er auf einer Spazierfahrt gesehen habe und in seiner Aesthetik auf das Naturschöne, auf die Landschafterei u. s. w. so behaglich sich einläßt. H. Marggraf behauptet in seinem Buch: Deutschlands jüngste Literatur- und Culturepoche, S. 423, er habe mehrfach von Hegelianern den Ausspruch gehört, daß sie vor einer schönen Gegend ein wahrhaftes Grauen empfinden müßten. Ich widerspreche dem Berichterstatter nicht, uns ein wahres Factum zu erzählen. Ich räume auch die Möglichkeit solcher Abnormitäten, solcher tollhäusleriſchen Idiosynkrasieen ein. Was kann der menschliche Geist nicht Alles aus sich machen! Allein das bestreite ich, daß das Grauen, was solche aus Sand und Sumpf geknetete Menschen, solche Stuben-

verwesen, Buchstabenknechte, Papierverderber, solche kraftlose Subjecte, vor einer schönen Gegend empfinden, seinen zureichenden Grund in der Hegel'schen Philosophie habe. Das ist schier unmöglich. Mag man mich halten, wofür man will, für einen von Hegel's Philosophie Ergriffenen muß man mich gewiß gelten lassen. Erfahrung also gegen Erfahrung. Ich wüßte nicht, warum das Grün der Wiesen, der Glanz des Wassers, der Duft der Berge, die Einsamkeit des Waldes, wenn der Specht am Baum pickt, eine Eidechse durchs Laub raschelt, weithin der Holzschlag hallt und über dem schilfdurchwachsenen Bach die Eichen mit ihren flüsternden Aesten ein geheimnißvolles Gespräch halten — ich wüßte nicht, warum mir das Alles nicht noch eben so theuer wäre, eben so unendliches Entzücken bereitete, als vordem, wo ich von Hegel'scher Philosophie kein Wort wußte!

Ist denn diese Philosophie mit dem, was jeder Hegelianer oder jeder, der sich so zu nennen beliebt, für sich Apartes hat und ist, schlechthin Dasselbe? — Doch genug für diesmal.

Königsberg, am 19. März 1839.

Karl Rosenkranz.

Inhaltsanzeige.

Seite

I.

Das Verhältniß des Proteſtantismus zur bildenden Kunſt. 1834. 1

II.

Die Nothwendigkeit des Luxus. 1835. 27

III.

Die poetiſche Behandlung des Ehebruchs. 1835. 56

IV.

Die Emancipation des Weibes, aus dem Standpunct der Pſychologie betrachtet. 1836. 91

V.

Eine Parallele zur Religionsphiloſophie. 1836. 116

VI.

Die Verklärung der Natur. Eine ſkeptiſche Unterſuchung. 1836. 155

Seite

VII.

Zur Charakteriſtik des literariſchen Gewiſſens unſerer Zeit. 1837. 206

VIII.

Die Geſammtausgabe der Kant'ſchen Schriften. 1836. .. 232

IX.

Schiller und Kant. 1838. 255

X.

Ludwig Tieck und die romantiſche Schule. 1838. 277

I.

Das Verhältniß des Protestantismus zur bildenden Kunst.

Rede, gehalten im Königsberger Kunstverein am 13. December 1834.

Hochverehrte Anwesende!

Es ist eine in unserer Zeit nicht selten ausgesprochene Ansicht, daß der Protestantismus der Pflege der bildenden Kunst bei weitem weniger günstig sei, als der Katholicismus; ja, es fehlt sogar nicht an solchen, die, jener Meinung wegen, dem Protestantismus selbst sich ungünstig und abgeneigt zeigen. Lassen Sie uns diese Ansicht etwas näher beleuchten, da sie für einen Kunstverein im nördlichen Deutschland, wo der Protestantismus vorherrschend ist, von wesentlichem Interesse sein dürfte.

Zuerst müssen wir wohl erwägen, daß die Kunst mit allen Richtungen des Lebens aufs Engste verflochten ist. Allerdings hat sie ihr eigenthümliches Gebiet, aber von Seiten des Inhalts greift dasselbe in jegliche Regung des Geistes ein, so wie es von Seiten der Form und der

Seite

VII.

Zur Charakteristik des literarischen Gewissens unserer Zeit. 1837. 206

VIII.

Die Gesammtausgabe der Kant'schen Schriften. 1836. .. 232

IX.

Schiller und Kant. 1838. 255

X.

Ludwig Tieck und die romantische Schule. 1838. 277

F26923

Vorwort.

Ein alter Universitätsfreund, der in Heidelberg von mir Abschied nahm, nach Paris zu gehen und gegenwärtig zur Verlagshandlung dieses Buchs in sehr nahen Verhältnissen steht, gab mir vorigen Sommer den äußeren Anstoß zu diesem Unternehmen. Auf das Aeußerste schon seit längerer Zeit mit der Geschichtschreibung der Kant'schen Philosophie beschäftigt, konnte ich jedoch für dies Jahr in diesem ersten Bande nur erst einzelne Aufsätze zusammenstellen. Es liegt aber Vorrath zu einer Reihe von Schriften da, von denen jede ein selbstständiges Thema behandeln wird. Jedes Jahr werde ich ein bis zwei Hefte geben. Von Zeit zu Zeit wird auch wohl wieder eine Sammlung, wie die vorliegende, erscheinen, allein die Hauptsache werden für sich abgeschlossene Darstellungen sein. Den Inhalt derselben will ich hier nicht verrathen. Auf Philosophie, Literatur und bildende Kunst beziehen sich alle. Studien nenne ich sie, weil ich sie

nur als Bauſtücke, nicht als Gebäude betrachten kann. Während ich eine Arbeit producire, halte ich ſie für ſo vollendet, als ſie nur einſtweilen gemacht werden könnte; iſt ſie aber fertig, habe ich ſie preisgegeben, bin ich gewiß der erſte, der mit ihr unzufrieden iſt. Ich erinnere mich, daß ich nach Beendigung meines Commentares der Hegel'ſchen Pſychologie an einen Freund ſchrieb: ich hätte allerdings einen Tempel zu bauen im Sinne gehabt und es ſei nur ein Dorfkirchlein geworden.

Ich habe den Arbeiten die Zeit ihrer Entſtehung hinzugefügt. Die Naturforſcher pflegen dies immer ſo zu halten. Es bewahrt vor unnützen Anforderungen der Kritik, welche oft Vorausſetzungen mitbringt, die noch gar nicht exiſtirten, als man ſchrieb, die nicht ſelten erſt durch unſere Arbeiten bewirkt wurden.

Ich kann, was ich einmal ſchreibe, nicht verändern, Kleinigkeiten ausgenommen, die ſich auf Unrichtigkeiten oder ſtyliſtiſche Unebenheiten beziehen. Denſelben Gedanken ganz von Friſchem noch einmal entwickeln, wird mir leicht, aber nur nicht, was man umarbeiten nennt. Eine Abhandlung oder Rede oder Charakteriſtik kann ich daher zu nichts weiter

gebrauchen. Ich kann sie nie einem größeren Ganzen integriren. Sie würden nicht hineinpassen. So kann ich z. B. die Rede über Schiller und Kant für meine jetzige Arbeit über die Geschichte der Kant'schen Philosophie gar nicht brauchen, weil hier ganz andere Zusammenhänge da sind.

Einzelne der hier mitgetheilten Aufsätze würden manche Erweiterung, manche Rücksichtsnahme gefordert haben. In der Abhandlung über die poetische Bedeutung des Ehebruchs werden die Wahlverwandtschaften berührt und könnte jetzt wohl an Rötscher's treffliche Entwicklung derselben erinnert werden; in der über die Religionsphilosophie wäre wohl Anlaß, mich weitläufiger über Strauß zu äußern; die zur Charakteristik des literarischen Gewissens unserer Zeit ging bei mir aus einer Anregung hervor, die mir A. Jung's enthusiastische Briefe über die neuste Literatur gaben und müßte mich jetzt zum Besprechen der großen Verdienste veranlassen, welche der würdige Hitzig um diese Sache sich erworben hat; bei der Schilderung der romantischen Schule wäre die im Vorwort angedeutete Literatur genauer in's Auge zu fassen und mit dem, was Varnhagen im An-

hang seiner Sammlung: zur Literatur und Geschichte; über Tieck und Arnim gesagt hat, zu vermehren u. s. f. Muß man denn nicht Alles in sich in stetem Fluß erhalten, kann man denn irgend ein Element des Geistes, der Bildung, ein für allemal in sich abschließen, abmachen?

Ja, zu Excursen aller Art, etwa in Anmerkungen, hätte ich den reichlichsten Stoff gefunden, wenn ich den ersten Gestaltungsproceß mit neuen Schichten hätte durchsetzen wollen. Indessen werden diese sich ihrer Zeit schon selbstständig ablagern. So habe ich z. B. in dem Aufsatz über die poetische Bedeutung des Ehebruchs die Darstellung der Geschichte der Cenci für unmöglich gehalten. Und wie bin ich von dieser Meinung durch Shelley's unvergleichliche Arbeit enttäuscht worden! Von dieser wußte ich damals nichts und rechne jetzt ihre Kenntniß zu meinen schönsten Besitzthümern. Wahrlich, Byron hat diese wunderbare Composition nicht überschätzt, wenn er sie das beste Trauerspiel der jüngsten Zeit nennt. Charaktere, Handlung, dramatische Oekonomie, Sprache, Alles ist zum Erstaunen vollendet. Große Lust auch hätte ich gehabt, zu dem Aufsatz über den

Begriff der Naturverklärung noch einen Excurs über die unsinnige Aufbürdung zu schreiben, die man der Hegel'schen Philosophie wegen der Schönheit der Natur macht, als wenn sie zur Verachtung derselben zwinge, ja den Sinn dafür ertödte. Hegel soll die Natur nur als todte Masse kennen, er, welcher ihr den Rang der Idee zugesteht, er, welcher von Wien aus seiner Frau mit so herzlicher Freude schreibt, welch' einen schönen Birnbaum er auf einer Spazierfahrt gesehen habe und in seiner Aesthetik auf das Naturschöne, auf die Landschafterei u. s. w. so behaglich sich einläßt. H. Marggraf behauptet in seinem Buch: Deutschlands jüngste Literatur- und Culturepoche, S. 423, er habe mehrfach von Hegelianern den Ausspruch gehört, daß sie vor einer schönen Gegend ein wahrhaftes Grauen empfinden müßten. Ich widerspreche dem Berichterstatter nicht, uns ein wahres Factum zu erzählen. Ich räume auch die Möglichkeit solcher Abnormitäten, solcher tollhäusleriſchen Idiosynkrasieen ein. Was kann der menschliche Geist nicht Alles aus sich machen! Allein das bestreite ich, daß das Grauen, was solche aus Sand und Sumpf gekneteten Menschen, solche Stuben-

verweser, Buchstabenknechte, Papierverderber, solche kraftlose Subjecte, vor einer schönen Gegend empfinden, seinen zureichenden Grund in der Hegel'schen Philosophie habe. Das ist schier unmöglich. Mag man mich halten, wofür man will, für einen von Hegel's Philosophie Ergriffenen muß man mich gewiß gelten lassen. Erfahrung also gegen Erfahrung. Ich wüßte nicht, warum das Grün der Wiesen, der Glanz des Wassers, der Duft der Berge, die Einsamkeit des Waldes, wenn der Specht am Baum pickt, eine Eidechse durchs Laub raschelt, weithin der Holzschlag hallt und über dem schilfdurchwachsenen Bach die Eichen mit ihren flüsternden Aesten ein geheimnißvolles Gespräch halten — ich wüßte nicht, warum mir das Alles nicht noch eben so theuer wäre, eben so unendliches Entzücken bereitete, als vordem, wo ich von Hegel'scher Philosophie kein Wort wußte!

Ist denn diese Philosophie mit dem, was jeder Hegelianer oder jeder, der sich so zu nennen beliebt, für sich Apartes hat und ist, schlechthin Dasselbe? — Doch genug für diesmal.

Königsberg, am 19. März 1839.

Karl Rosenkranz.

Inhaltsanzeige.

Seite

I.

Das Verhältniß des Proteſtantismus zur bildenden Kunſt. 1834. 1

II.

Die Nothwendigkeit des Luxus. 1835. 27

III.

Die poetiſche Behandlung des Ehebruchs. 1835. 56

IV.

Die Emancipation des Weibes, aus dem Standpunct der Pſychologie betrachtet. 1836. 91

V.

Eine Parallele zur Religionsphiloſophie. 1836. 116

VI.

Die Verklärung der Natur. Eine ſkeptiſche Unterſuchung. 1836. 155

Seite

VII.

Zur Charakteriſtik des literariſchen Gewiſſens unſerer Zeit. 1837. 206

VIII.

Die Geſammtausgabe der Kant'ſchen Schriften. 1836. .. 232

IX.

Schiller und Kant. 1838. 255

X.

Ludwig Tieck und die romantiſche Schule. 1838. 277

I.

Das Verhältniß des Protestantismus zur bildenden Kunst.

Rede, gehalten im Königsberger Kunstverein am 13. December 1834.

Hochverehrte Anwesende!

Es ist eine in unserer Zeit nicht selten ausgesprochene Ansicht, daß der Protestantismus der Pflege der bildenden Kunst bei weitem weniger günstig sei, als der Katholicismus; ja, es fehlt sogar nicht an solchen, die, jener Meinung wegen, dem Protestantismus selbst sich ungünstig und abgeneigt zeigen. Lassen Sie uns diese Ansicht etwas näher beleuchten, da sie für einen Kunstverein im nördlichen Deutschland, wo der Protestantismus vorherrschend ist, von wesentlichem Interesse sein dürfte.

Zuerst müssen wir wohl erwägen, daß die Kunst mit allen Richtungen des Lebens aufs Engste verflochten ist. Allerdings hat sie ihr eigenthümliches Gebiet, aber von Seiten des Inhalts greift dasselbe in jegliche Regung des Geistes ein, so wie es von Seiten der Form und der

Technik allen Reichthum der Natur als Mittel der Darstellung in sich aufnimmt. Die Kunst ist daher gesellig und verschwistert sich mit allen Zuständen, mit allem Thun und Treiben des Menschen. Wollen wir jedoch den einfachsten Reflex aller noch so verschiedenen Thätigkeit, gleichsam die Formel auffinden, welche uns alle besondern Gestalten des Geistes verstehen läßt, so ist diese höchste Zusammenfassung des Daseins unstreitig in der Religion zu suchen. Die breite Fülle des an sich unendlich mannigfachen Lebens spitzt sich in ihr bis zur reinsten Schärfe zu. So hat die Kunst ein unmittelbares Verhältniß zum Leben und seiner Allseitigkeit; sie entnimmt daraus den Baustoff ihrer Gebilde. So hat sie ein Verhältniß zur absoluten Wahrheit der Religion; sie empfängt von ihr den geistigen Maaßstab ihrer Hervorbringungen. Das Leben dringt zunächst auf Genuß, die Religion auf Wahrheit des Glaubens, auf Innigkeit der Liebe; die Kunst aber fordert Schönheit der Form. In so fern scheinen also Leben und Religion an sich zwar gleichgültig gegen die Kunst, nicht aber ihr feindlich gesinnt zu sein.

Die christliche Religion als die, in welcher Gott im Geist und in der Wahrheit angebetet wird, verhält sich zur Kunst unzweifelhaft als das Höhere. Ein guter Christ zu sein gilt von ihrem Standpunct aus mehr, als ein genialer Künstler zu heißen. Allein als Religion der vollkommenen Freiheit kann sie dem Kunststreben nicht entgegengesetzt sein; sie muß dasselbe vielmehr als eine Aeußerung der geistigen Freiheit in sich einschließen,

sie muß dasselbe mit ihrem Licht durchdringen. Die Kunst ist eben sowohl eine Exegetin der göttlichen Wahrheit als die theologische Wissenschaft. Erinnern wir uns nur an die Zeit, in welcher das Christenthum erschien, erinnern wir uns an seine Bedeutung, über alle anderen Religionen hinauszugehen, so werden wir von selbst schon erwarten, daß sich in seiner Geschichte eine Reproduction der Standpuncte zeige, die es sich für seine Geburt voraussetzte. In der weltgeschichtlichen Entwicklung des Geistes sind aber die beiden Hauptgestalten, welche wir vor der Begründung des Christenthums antreffen, einerseits die Orientalische Welt, andererseits die antike der Griechen und Römer. Die Religion des Orients gestaltete sich in ihrer Kunstform symbolisch; sie deutete den Gedanken des Unendlichen durch endliche Darstellungen an, welche die Ahnung desselben erweckten, ohne bis zur völligen Gegenwart des Göttlichen sich zu erheben. Die Griechische Religion dagegen gestaltete sich in ihrer Kunstform plastisch; der Gedanke des Unendlichen ergoß sich mit solcher Präcision in endliche Formen, daß diese ganz darin aufgingen und als eine Ausgleichung des Innern mit der äußeren Gestalt angeschaut werden konnten. Doch nur dem Polytheismus war dies möglich, indem er die verschiedenen Momente des Göttlichen an verschiedene für sich einseitige Individuen vertheilte.

Das Christenthum ging in der Reinheit des Gedankens des Göttlichen viel weiter als die Orientalischen Religionen, da es den Begriff des Geistes zum Begriff

Gottes erhob; aber es ging auch in der Versichtbarung des Göttlichen viel weiter, als die Griechische Religion, da es Gott nicht blos in menschlicher Gestalt darstellte, sondern das Göttliche ganz in die irdische Wirklichkeit, in ihre Bedürftigkeit, ihre Freuden und Leiden versenkte. Schon aus dieser Stellung der Religionen zu einander leuchtet ein, daß die christliche Kunst über die symbolisch-orientalische und plastisch-antike hinausgehen mußte. Wir pflegen diesen höheren Standpunct das romantische Kunstprincip zu nennen.

Allein wenn ein Princip gegeben ist, so ist dasselbe doch nicht eher wirklich da, als bis es durch Thaten sich ein lebendiges Dasein erschaffen hat. Es muß sich also geschichtlich entfalten, muß sich in Raum und Zeit von Stufe zu Stufe dem Gipfel nähern, zu dem es von Anfang an die Möglichkeit enthält. In der Natur ist es ein durch alle Bildungen hingreifendes Gesetz, daß die höhere Organisation Alles, was in den ihr vorhergehenden niedern Organisationen schon gesetzt ist, noch einmal in verwischten Zügen wiederholt. Dies Gesetz der Reproduction des Niederen im Höheren ist auch das des Geistes, und so können wir von vorn herein erwarten, daß in der christlichen Kunst der Standpunct der Symbolik und Plastik sich wiederholen müsse, ohne fürchten zu dürfen, bei solcher Voraussetzung von dem Factischen verlassen zu werden. Wenden wir uns nämlich zur lebendigen Erfahrung, so zeigt uns die Geschichte der christlichen Religion bis jetzt drei große Gebiete, die sich im

Wesen wie in der Form entschieden von einander sondern. Dies ist die Griechische-Morgenländische, die Römisch-Katholische und die Deutsch-Protestantische Kirche.

Im Princip sind alle drei an sich Eines; allein die Griechische und Römische Kirche haben dasselbe einseitig aufgefaßt, und diese Einseitigkeit spiegelt sich auch in ihrer Kunst. Die Griechische Kirche hat unverkennbar den Charakter, daß sie das Mysterium der göttlichen Liebe, welches durch das Christenthum offenbar geworden, mit demüthiger Ergebung wie ein unergründliches Räthsel anstaunt. Sie hält sich daher an das von der Tradition Gegebene; in ihrer Kunst durchdringt Ein bestimmter Typus alle Gestalten; die Bildung derselben ist einfach, streng, ja hart. Der Ausdruck des Allgemeinen herrscht vor und das charakteristisch Individualisirende ist nur in zarten Keimen vorhanden. Um Alles aber schwebt ein Zug des Erhabenen, der besonders in der Byzantinischen Architektur fühlbar wird, obwohl er auch hier bald in leere Einfachheit, bald in schwerfällige Pracht ausartet. Wir werden es demnach angemessen finden, daß der Geist sich auf dieser Stufe hauptsächlich durch die Anschauung befriedigte, in welcher ihm die bildende Kunst seinen Inhalt gegenständlich darstellte. Die Scheu vor dessen Heiligkeit unterdrückte jede Willkühr der Phantasie, und so bewahrte die Kunst die nämlichen Formen unveränderlich, wie im Orient, bis auf diesen Tag. Für die Innerlichkeit, wie sie die Empfindung ihrer Freiheit in Wort und Ton mannigfaltig ausspricht, war hier noch kein gedeihlicher Boden.

Dagegen empfing die Römisch-Katholische Kirche durch die Romanisch-Germanischen Völker das Princip der selbstständigen Individualität. Und hätte sie es nicht empfangen, so würde sie es aus sich erschaffen haben. Denn die Kirche mußte über jenen Standpunct der befremdeten Ehrfurcht zu dem der freien Aneignung des Heiligen fortschreiten. Zuerst war die Römisch-Abendländische Kunst eine Schülerin der Griechischen. Eigentliche Kunstschulen, wie sie später in Italien, in Deutschland sich bildeten, finden sich in Griechenland nicht; die Klöster waren die Sitze der bildenden Kunst in der Weise heutiger Fabriken. Die Römische Kunst verwandelte das Mechanische allmälig in den freien Erguß für sich abgeschlossener Eigenthümlichkeit; selbst in der Kunstthätigkeit der ältesten Klöster, wie St. Gallen, Corvey, St. Odilien, läßt sich dies nicht verkennen. Sie bildete die Einförmigkeit der strengen Maaßverhältnisse zur Mannigfaltigkeit, die Symmetrie zur Harmonie, das Starre des Ausdrucks zur Beseelung um. Ueberall, in Italien, in Gallien, in Deutschland, sind die primitiven Formationen von Byzanz hereingewandert; allein wie einst Griechenland die Steifheit der Aegyptischen Kunst überwand, so finden wir auch hier den Fortschritt zu größerem Reichthum, zu freierer Lebendigkeit, der die überlieferte Gestalt als ein zu enges Gefäß zersprengte und eine selbstständige Richtung begründete. Alle Künste wurden entwickelt, aber es überwog das Bildnerische der Anschauung, der epische Gesichtspunct; sogar die Musik des Reimes wurde zu

einem künstlich architektonischen Spiel, und es dürfte charakteristisch sein, daß das erste welthistorische Gedicht der modernen Welt, Dante's Commedie, einen architektonisch geordneten Grundriß und in dem ersten Theil einen plastischen, im zweiten einen pittoresken Typus hat, der erst im dritten in eine Musik des Lichtes, wie Schelling es nannte, hinüberschwebt. So erneuete das Christenthum in sich bei gänzlich verschiedenem Inhalt den Standpunct der Griechischen Kunstreligion und verstand im Meßopfer sogar die Anschauung der Versöhnung des Geistes zu einem dramatisch geordneten Moment des Cultus zu machen. Der ganze Olymp der Heiligen, die ausgedehnte Mythologie ihrer Legenden, verkörperte sich in tausendfältigen Bildern und befriedigte das Streben des Gemüths, das Heilige in der Nähe der Gegenwart als einen unmittelbaren, äußeren Gegenstand vor sich zu haben. Aber wie bei den Griechen ging auch bei den Katholiken hieraus das Verderben der Religion hervor. Der Sinn verlor sich in die Erscheinung; er wurde von der epischen Fülle der Anschauungen magisch gefesselt; der Cultus der Maria, der Heiligen streifte endlich an Idololatrie.

Da nun der Geist an sich durch die Innerlichkeit des Gedankens höher steht, als seine äußerliche Gestaltung, so mußte diese Energie des freien Gedankens, diese Gewalt des in sich vertieften Gemüths gegen jene Entäußerung ankämpfen. Diese Zurücknahme der Religion aus ihrer äußeren Offenbarung durch die Schönheit der

Kunst in die einfache Tiefe der Wahrheit und ihrer Gewißheit war die That des Protestantismus. Von jener verstummenden Demuth, welche die Griechische Kirche charakterisirt, hatte sich schon der Katholicismus der Romanischen Völker losgemacht, und die Mysterien der Religion durch Feste, durch Processionen, durch Wallfahrten, durch Messen aller Art mit allen Seiten des Lebens in unmittelbaren Zusammenhang gebracht. Der Protestantismus hob diese Verschmelzung des Lebens mit der Religion keineswegs auf, wohl aber zerstörte er die Aeußerlichkeit, in welcher sie erschien, und vergegenwärtigte das Ewige in der unsichtbaren Enthüllung des Gemüths. Er verhielt sich deshalb bei seinem Auftreten zur bildenden Kunst des Katholicismus eben so, wie das Christenthum bei seiner anfänglichen Erscheinung zur Plastik des Heidenthums. Es kam darauf an, der höchsten beseligenden Wahrheit durch sie selbst gewiß zu werden, und für dies Ziel wurde die Kunst zunächst nicht nur mit Gleichgültigkeit, sondern hier und dort sogar mit Feindseligkeit behandelt. An einzelnen Puncten Deutschlands, bis hier nach Königsberg hinauf, vorzüglich aber in den Niederlanden, wurden die schönsten Statuen und Bilder zertrümmert; ein herber Verlust, den wir noch immer schmerzlich empfinden. Hieraus hat man denn von je einen der vorzüglichsten Anklagepuncte gegen den Protestantismus in seinem Verhältniß zur bildenden Kunst hergenommen. Allein man verwechselt eine einzelne Erscheinung mit dem Ganzen, ein Extrem mit dem Princip. Man hätte sich

wenigstens an das eben Erwähnte erinnern sollen, daß auch das Christenthum ursprünglich gegen die bildenden Künste sich polemisch verhielt, weil ihm noch eine ihm genügende, ihm angemessene Kunst fehlte, die es sich selbst erst schaffen mußte. Und wäre es nicht gegen alle Erfahrung, ein geistiges Princip, welches die Masse ergreift, ohne alle Gewaltsamkeit sich entwickeln zu sehen? Selbst politische Bewegungen können solche Verirrungen hervorrufen. Als die Revolution das Bewußtsein der Franzosen gegen alle Unterscheidung der Stände und gegen den bestimmten Ausdruck derselben fanatisirte, mußte da die bildende Kunst dieser Empörung gegen den Feudalismus und ihrem verwüstenden Taumel nicht wieder eine Menge der schönsten Werke des Mittelalters an Grabmälern, Statuen, Fenstermalereien u. s. w. zum Opfer bringen?

Wenn man aber den Protestantismus an sich für prosaisch, für einen Feind der Kunst hält, so waltet dabei das Mißverständniß ob, daß man die extreme Entwicklung seiner Denkfreiheit auf dem religiösen Gebiet mit ihm selbst vermischt. Die bestimmte Unterscheidung des Poetischen vom Prosaischen, welche mit dem Protestantismus in der modernen Welt hervorgetreten ist, kann der Kunst, da ihr eigenthümliches Wesen sich nun entschieden herausstellt, nur günstig sein. Die Religion ist in ihm nicht unpoetisch geworden; vielmehr gehört die Unpoesie nur jener Gestaltung der Religiosität an, welche unter dem Namen des Deismus seit dem Ende des siebzehnten Jahrhunderts, nicht etwa nur unter Protestanten, auch unter

den Katholiken sich verbreitet hat. In ihm ist allerdings das poetische Element des Christenthums, was in der Geschichte des Erlösers, überhaupt in der biblischen Tradition liegt, gänzlich ausgelöscht. Nur der allgemeine Gedanke Gottes als des höchsten Wesens ist in ihm übrig geblieben. Alle concrete Anschauung hat sich ihm in die unbestimmte, farblose Abstraction des dürrsten Verstandes aufgelöst. In der That, Prosaischeres als diese deistische Religion, kann nicht leicht ersonnen werden, und zur Kunst vermag sie nur ein negatives Verhältniß zu haben. Dieser Deismus ist bei Protestanten wie bei Katholiken die eigentliche Religion jener sogenannten Aufgeklärten, gegen welche Schleiermacher als gegen gebildete Verächter des Christenthums die Blitze seiner Beredsamkeit schleuderte, und der gegenwärtig zum Heil der Religion wie der Kunst immer mehr im Verschwinden zu begriffen sein scheint.

In der Verwechselung desselben mit dem Protestantismus an sich müssen wir eine Hauptquelle der vielfachen Vorurtheile gegen die Kunstfähigkeit des Protestantismus suchen. Man bürdet diesem im Allgemeinen auf, was in Wahrheit nur von jenem Extrem des kalten Verstandes gesagt werden kann. Der Protestantismus will in der Kunst nicht blos das Jenseits verherrlichen; er will das Diesseits, die Wirklichkeit, das unmittelbare Leben des Geistes wie der Natur in höherem Licht verklären. Zwar geht das Christenthum von Anfang an darauf aus, das Irdische nach allen Beziehungen dem Himmlischen zu vermählen, aber diese Vereinigung hat ihre Stufen.

Im Protestantismus ist sie selbstbewußtes Princip geworden, während sie im Byzantischen als Sehnsucht, im Römischen als ein Gegensatz des Himmlischen zum Irdischen erscheint, den die Kunst hier eben so durchführte, als die kirchliche Verfassung die Trennung der Kleriker von den Laien. Uebersieht man nun die Tiefe des Protestantismus, fällt man bei seiner Beurtheilung in jene gerügte Verwechslung mit dem seichten Deismus, so kann leicht als ein Postulat für die Zukunft einer neuen Epoche der Religion und Kunst aufgestellt werden, was der Sache nach an sich schon in ihm liegt und in ihm schon in beständigem Werden begriffen ist. Dies scheint uns der verderbliche Irrthum zu sein, in welchem einige unserer jüngeren Schriftsteller befangen sind, die wir wohl als Wortführer auch einer bestimmten Kunstrichtung ansehen müssen. Namentlich gehört Heine hierher. Er meint, das Christenthum sei bis jetzt zu unsinnlich gewesen; jetzt sei es an der Zeit, das Evangelium des Fleisches zu verkünden und der Materie ihr Recht zu schaffen, um das bleiche und schwindsüchtig kränkelnde Wesen des mittelaltrigen Christenthums durch die Blüthen und Farben der lustigen Erscheinungswelt aufzufrischen. Die Ueppigkeit der Titianischen Venus gilt ihm mehr, als der Anschlag an die Thüren der Wittenbergischen Schloßkirche, womit Luther die Reformation proclamirte. Wir gestehen in solchen grellen, oft craß ausgedrückten Aeußerungen nur das sehen zu können, was schon längst durch die Thaten des Geistes ins Dasein getreten ist. Man könnte

sagen, daß die Kunst des Katholicismus sich immer mehr oder weniger im Dienst der Kirche bewegt habe, daß dagegen der Protestantismus die Kunst zur freien Selbstständigkeit erhoben hat, was sich besonders auch darin zeigt, daß die Protestanten alle Erzeugnisse der katholischen Kunstwelt mit vollem Verständniß zu durchdringen, zu genießen vermögen. Für die Schöpfungen eines Erwin von Steinbach, eines Kraft und Peter Vischer, eines Raphael und Rubens, eines Palestrina, eines Dante stehen die Protestanten den Katholiken nicht im Geringsten nach.

Halten wir uns nämlich an das Princip des Protestantismus, so können wir darin nur das des lauteren Christenthums selbst entdecken. Der Protestantismus ist in seiner unendlichen Freiheit nicht wieder, wie der Römische Katholicismus, wie die Griechische Kirche, eine einseitige Gestaltung des Christenthums; er ist das wahrhafte Christenthum selbst. Allein er muß die Innerlichkeit, welche seine Basis ist, die Freiheit des wahrhaftigen Denkens, wiederum in besonderen Gestalten entwickeln. Ohne eine solche Besonderung würde er todt sein, während er gerade durch sie, im Freilassen der Individualität, der Römischen Kirche am strengsten entgegengesetzt ist, die eine äußerliche, formelle Einheit anstrebe. In der Anglicanischen Kirche blieb der protestantische Geist in der Form des Katholicismus, des Mittelalters stehen; in der Reformirten faßte der reine, selbstbewußte Gedanke, die Reflexion, am entschiedensten Wurzel; in der Luther-

schen verband sich mit der unbedingten Freiheit des Gedankens auch die Wärme des Gemüths, die Neigung zu festlicher Heiterkeit. Die Anglicanische Kirche versetzte den neuen Geist in das alte, vorgefundene Gehäuse. Die reformirte concentrirte sich ganz in der Tiefe des gestaltlosen Denkens, und verwarf in ihrem ideellen Rigorismus alles Epische der Tradition, allen Schmuck des Cultus durch Sculpter und Malerei; selbst Musik und Poesie blieben dürftig in ihr. Die Lutherische Kirche emancipirte den Geist ebenfalls von aller äußeren Abhängigkeit, erhielt ihm jedoch die Möglichkeit, die Kunst nach allen Seiten von Neuem in sich durchzubilden. Die kleinen protestantischen Secten haben aber für Förderung der bildenden Kunst eben so wenig etwas gethan, als die Sectirer der katholischen Kirche; es fehlte ihnen an volksthümlicher Oeffentlichkeit, deren die Plastik nicht entbehren kann.

Für den Verlauf der geschichtlichen Entfaltung der Kunst müssen wir bedenken, daß die Bildung der protestantischen Kirche mit der vereinzelten Individualität begann. Zunächst waren es einzelne Männer, welche sich, die Versunkenheit des kirchlichen Zustandes durchschauend, gegen die Greuel des Irrthums und des Mißbrauchs empörten. Für die kunstmäßige Aeußerung ihrer Empfindung bot sich die Poesie als angemessenstes, am weitesten hingreifendes Organ dar, und offenbar gehört die Meisterschaft in dieser Kunst seit jener Zeit dem Protestantismus; sie ist seiner Innerlichkeit am günstigsten. Die

katholische Poesie hat seit dem Drama des Spanischen Calderon im siebzehnten Jahrhundert nichts welthistorisch Bedeutendes mehr hervorgebracht. In der Griechischen Kirche blieb, wie wir zuvor bemerkten, die bildende Kunst vorherrschend; in der Römischen entfaltete sich die Kunst in der Totalität aller ihrer Glieder, sie fing an mit der massenhaften Architektur und endigte mit der Poesie eines Tasso, Cervantes, Calderon. Wie, wenn die Kunst der protestantischen Kirche einen umgekehrten Verlauf nähme, ja, was noch wahrscheinlicher ist, wenn in ihr wegen ihrer allseitigen Freiheit und Bildung ein so ineinander greifender Stufengang aufgehoben wäre? Die Poesie hat bis jetzt unbedenklich den Vorgang gehabt; ihr ist die Musik gefolgt; in unseren Tagen scheint die Malerei und Sculptur zu erblühen. Die Fortbildung der Architektur müßte demnach am Weitesten hinausgeschoben werden. Doch dürfen wir bei solchen Berechnungen die Kürze des Zeitraums nicht vergessen, der uns vorliegt. Die Kunst des Katholicismus hat eine fast tausendjährige Geschichte, während die des Protestantismus erst dreihundert Jahre zählt.

Lassen Sie uns nach diesen allgemeinen Erörterungen die einzelnen bildenden Künste etwas näher betrachten. Die Architektur war beim Auftreten des Protestantismus als christliche vollkommen ausgebildet. Sie hatte eine große Periode vollendet. Der Protestantismus verhielt sich daher gegen die kirchlichen Gebäude zunächst eben so, wie das Christenthum bei seinem primitiven Auf-

treten zur antiken Baukunst. Wie dasselbe die Basiliken für seine Zwecke einrichtete, so modelte er die alten Dome, die gothischen Kirchen im Innern für seinen Standpunct um. Im Katholicismus ist das Actuose des Cultus vorherrschend, und der Bau der Kirche muß daher im Chore am Altar eine Bühne für die Handlungen des Klerus, den im Schiff des Langhauses versammelten Laien gegenüber hervorbringen. Im Protestantismus ist dagegen die Predigt Mittelpunct, und so muß denn die Kirche mit ihrem Bau sich mehr der Hervorhebung der Kanzel zuwenden. Die Wuth des dreißigjährigen Krieges zerstörte in Deutschland viele Kirchen. Dies gab eine Veranlassung zu Neubauten; allein auf schnelle Befriedigung des Bedürfnisses bedacht, häufig auch von den materiellen Mitteln verlassen, setzte man die Schönheit der Form hintan. Erst jetzt scheint man ernst darauf zu sinnen, eigenthümliche Formen zu finden, welche das Wesen des Protestantischen, die selbstbewußte Versöhnung des Geistes mit der Welt, mit der Erde, auch im kirchlichen Styl aussprechen möchten. Wenn auf solche Weise das Zurückbleiben der heiligen Architektur begreiflich wird, so hat die weltliche dagegen desto umfassender sich ausgebreitet. Brücken, Börsen, Theater, Museen, Bibliotheken, Paläste, Villen gehören zu dem Kreis von Leistungen, worin die neuere Kunst mit Erfolg thätig gewesen. Die Reinheit der antiken Bauformen hat die groteske Verlarvung des Verninischen Styls allmälig abgestreift und sich nichtsdestoweniger der Verbindung mit anderen Formen fähig ge-

zeigt. Doch ich brauche hierbei nicht länger zu verweilen, da Ihnen noch im Gedächtniß sein wird, was der Herr Baumeister Jacobi in der letzten Versammlung des Vereins über die Aufgabe der neueren Baukunst, über den protestantischen Kirchenbau und Schinkels Bedeutung in dieser Hinsicht Treffendes gesagt hat.

Die Sculptur ist in ihrer Entwicklung durch die Architektur bedingt, weil sie von derselben den Boden für ihre Gestalten empfängt. Diese Kunst ist am meisten zurückgeblieben, allein gewiß nicht, weil der Protestantismus als solcher ihr entgegen wäre, sondern weil sie überhaupt durch den Geist der modernen Zeit gehemmt wird. Denn, was die Form betrifft, so ist es ausgemacht, daß die Malerei dem Christenthum mehr zusagt, als die Sculptur, da sie das innere Leben, die individuelle Mannigfaltigkeit des Gemüths, bestimmter auszudrücken vermag, als dies in der Ruhe eines harten, einfarbigen Materials möglich ist. In der Sculptur können die Neueren die Alten nur erreichen, nicht übertreffen; in der Malerei dagegen sind sie weit über die Leistungen der antiken Welt hinausgegangen. Wenn in dieser das Malerische sich von dem Typus des Plastischen, des Statuarischen nicht loszuwinden vermochte, so kann von der modernen Sculptur umgekehrt gesagt werden, daß sie zu einem pittoresken Charakter sich hinneigt. Auch im Inhalt ist die jetzige Plastik beschränkt. Den Alten stand ihr reicher Götterhimmel offen, die Neueren, wenn sie jene Ideale einer Ceres, eines Apollo, einer Aphrodite u. s. f. nicht wieder-

holen wollen, sind hauptsächlich auf historische Monumente angewiesen. Hier kann die Kunst nur portraitiren und weitere Bezüge durch allegorische Figuren andeuten, welchen bei aller Schönheit, da sie nur Begriffe darstellen, immer eine gewisse Leblosigkeit anhaften wird. Aber wie Großes haben nicht protestantische Bildhauer, wie Rauch, darin geleistet? Selbst das Unschöne unserer militairischen Uniformen hat das Genie dieses Künstlers in seinem Scharnhorst, Blücher u. s. f. zu besiegen gewußt. Allein auch auf dem christlich-religiösen Gebiet haben Protestanten die bewunderungswürdigsten Sculpturwerke hervorgebracht. Wer wollte so anmaaßend sein, die weiteren Erfolge solcher Anfänge im Voraus zu bestimmen! Der Deutsche Dannecker und der Däne Thorwaldson haben das Spröde des Stoffs gänzlich überwunden und ihm die überirdische Hoheit göttlichen wie das schmerzlich Bewegte menschlichen Lebens eingehaucht. In vielfachen Werken haben beide Künstler gezeigt, daß sie der antiken Bildung ganz mächtig sind. Durch diese strenge Schule haben sie die Kraft erworben, nicht blos allegorische Figuren aus dem Cyklus der christlich-religiösen Anschauung, wie Hoffnung, Liebe und ähnliche, nicht blos Apostel und Evangelisten, sondern, was das Schwerste, Christus selbst gelingend darzustellen.

Die Malerei war in der katholischen Kirche besonders heilige Malerei, der sich spätervhin seit dem funfzehnten Jahrhundert die mythologische gesellte. Die Nordische Malerei, wie sie Italien gegenüber am Niederrhein

sich öffnete, zeigte von Anfang an eine Tendenz zur poetischen Auffassung des unmittelbaren Lebens. Die landesübliche Tracht, das häusliche Gemach, die heimathliche Natur wurden von ihr mit großer Treue ergriffen und an die Gegenstände der heiligen Geschichte herangezogen. Als nun der Protestantismus die Legende zurücktreten ließ, erwachte die Liebe zur Wirklichkeit immer stärker. Der Reiz der Natur im Gegensatz von Gebirg und Ebene, von Land und Meer, die mannigfaltigen Formen der Vegetation, der bunte Wechsel des Lichts in seinen mystischen Uebergängen, der Contrast der freien Natur gegen die zweckvollen Werke des Menschen wurde eben so ein Studium der Maler, als auf der anderen Seite die unendliche Verschiedenheit der Situationen des menschlichen Lebens, wo man auch dem schnell verrauschenden Augenblick, auch den geringsten Zuständen ihren dichterischen Gehalt abzulauschen lernte. Die Landschaft, bis dahin der bescheidene Hintergrund anderer Compositionen, trat also selbstständig hervor. Schlachtgetümmel, bedeutsame Momente der Geschichte, Wirthshausscenen, die Lust der Jagd, der Frohsinn des Mahles, das Eigenthümliche menschlicher Beschäftigung, das verworrene Gewühl der Märkte und Häfen, die Heimlichkeit des stillen Zimmerlebens, — mit Einem Wort, Alles, worin sich der menschliche Geist seiner selbstbewußten und selbsterschaffenen Gegenwart erfreuet, wurde Gegenstand der Kunst. Wir pflegen diese ganze Fülle der zahllos verschiedensten Motive unter dem Namen der Genremalerei zusammenzufas-

ſen. Im Intereſſe des Katholicismus, auch wohl aus mißverſtandener Begeiſterung für ſogenannte Idealität der Kunſt hat man dieſe Richtung auf das ſcheinbar Proſaiſche und Komiſche als eine höchſt untergeordnete darzuſtellen verſucht. Man hat zu verſtehen gegeben, daß der Proteſtantismus, der vorzüglichſte Pfleger dieſer Gattung, in die Gemeinheit des Alltagslebens verſinken und der überſchwänglichen Hoheit Raphaeliſcher Kunſt auf immer fern bleiben müſſe. Man hat die Niederländer als Maler für den philiſterhaften Sinn geiſtloſer Spießbürger, für das rohe Gefühl plumper Bauern angeſehen. Aber wenn irgend ein Zweig der Malerei einen ächtproteſtantiſchen Charakter hat, ſo iſt es die Genremalerei, weil ſie die unendlich reiche Welt des wirklichen Daſeins als eine geiſtig bedeutende, als eine Offenbarung der Idee zu würdigen verſteht. Man ſollte daher einſehen, daß ſie eine nothwendige Ergänzung der hiſtoriſchen Malerei iſt. Daß im Proteſtantismus als ſolchem keine Unfähigkeit zum idealen Schwung, keine Unempfänglichkeit für die erhabene Sphäre des Religiöſen liegt, kann man ſchon daraus ſchließen, daß er keine der Alt- und Neuteſtamentiſchen Erinnerungen in ſich annullirt hat. Warum ſollten dieſe alſo den Genius der Künſtler nicht von Neuem begeiſtern können? Sind z. B. v. Kügelgen's Magdalena und Johannes nicht aus tief chriſtlichem Sinn entſprungen? Auf Dürer, auf den älteren und jüngeren Cranach, auf Holbein, die den größten Sinn für Conception des Heiligen zeigen, will ich mich nicht berufen,

denn hier könnte man entgegnen, daß dieselben, obzwar protestantisch, dennoch mit ihrer Jugend dem Katholicismus angehörten und durch die unmittelbare Nähe des höchsten Glanzes seiner Malerei getragen wurden. Wenn die protestantischen Kirchen die Malerei bisher wenig beschäftigt haben, so liegt dies theils darin, daß man zunächst auch in der äußeren Form des Cultus von den Katholiken sich unterscheiden und deswegen den Schmuck des Heiligthums durch Bilder absichtlich vernachläßigen mußte, theils darin, daß jene Tendenz der Malerei zur Auffassung des Gewöhnlichen sich erst, wie die heilige und mythologische, in vollem Maaß erschöpfen mußte, denn auch in der Kunst ist Vollkommenheit nur durch relative Einseitigkeit erreichbar. Die Landschafterei und Genremalerei blühen folglich in unserer Zeit aus innerer Nothwendigkeit. Gewiß, in solchen Gemälden, wie wir sie aus der Düsseldorfer, aus der Berliner Kunstschule besitzen, z. B. in Sonderlands Tanzbär, in Schröders Baierischem Bauerntanz, in Pistorius Dorfgeiger, ist mehr Reichthum der Phantasie, mehr Tiefe des Gemüths, mehr Wahrheit der Empfindung, mehr Gediegenheit der Form, als in den todten Nachahmungen jener Maler, welche ohne eigene Productivität bald die engelhafte Naivetät der Eyckschen Schule, bald den zauberisch-ätherischen Glanz der Römischen in religiösen Motiven zu erneuen sich vergeblich anstrengen, und nur leere Madonnengesichter, todte Christusköpfe herausquälen. Und ein Glück noch, wenn das Streben nach ernster Strenge zu mumienhafter Starr-

heit führt, wenn nicht, wie bei ſo manchen jüngeren Madonnen, ein weltlich buhleriſches Geſicht das Heilige zur unausſtehlichen Frazze macht. Wir müſſen den Tact jener Maler für richtig halten, die, wie Scheffer, in unſeren Tagen lieber Fauſts Gretchen als die Maria, lieber die markirten Züge eines Mephiſtopheles, als die verblaſenen Mienen charakterloſer Engel malen.

Allein wird man uns nicht anführen, daß doch gerade in dieſem Jahrhundert ſo viele Maler zur Römiſch-katholiſchen Kirche übergetreten ſind, was denn doch wohl ein Beweis dafür ſei, daß ſie im Proteſtantismus keinen Anklang für ihr Streben fanden? Abgeſehen davon, daß gar manche dieſer Converſionen ſehr äußerlich geweſen ſein dürften, ſo muß hier eben jene oben erwähnte Verwechslung des Deismus mit dem Proteſtantismus beachtet werden. Hätten ſolche Künſtler in ihrer Jugend den wahren Proteſtantismus kennen gelernt, wären ſie nicht durch die nüchterne Weisheit jenes Deismus gedrückt worden, ſo würde gar kein Bedürfniß des Katholicismus in ihnen entſtanden ſein; der Schimmer vergangener Größe, die Feſtigkeit der äußeren Form würde ſie über den Mangel innerer Freiheit nicht haben täuſchen können. Die bildende Kunſt nicht blos, auch nicht blos die Poeſie, ſondern das geſammte Streben der Zeit hat eine Reaction gegen den Deismus erzeugt, und in ſolchem Widerſpruch ſind Einzelne, wie Zacharias Werner, wie Friedr. Schlegel und Andere in den Katholicismus zurückgefallen. Aber, kann man fragen, waren dieſe Männer nicht ſchon vor

ihrer Conversion geistreiche Künstler, und hat sich nicht gerade durch den Katholicismus ihren Productionen etwas Manierirtes, kalt Absichtliches eingedrängt?

Die historische Betrachtung vermag in solchen Fällen die ruhigste Entscheidung zu geben, da sie uns in die Vermittelung der Erscheinungen durcheinander einführt. Für das Verhältniß des Protestantismus zur bildenden Kunst ist in dieser Hinsicht ein Blick auf die Niederlande besonders fruchtbar, weil sich hier das Katholische in Belgien das Protestantische in Holland dicht neben einander gestellt haben. Belgien suchte später den Italiänisch-Französischen Typus festzuhalten, während Holland die Genremalerei bis in ihre äußersten Grenzen verfolgte und gleichsam bis in ihre einfachsten Bestandtheile chemisch zerlegte. Das Stillleben, das Thier- und Frucht- und Blumenstück sind das Caput mortuum dieser Analyse. Wie nun Italien und die Niederlande in der bildenden Kunst parallele Wendepuncte darstellen, so scheint auch die Literatur der Kunstgeschichte diesen Parallelismus zu behaupten. Für Italien haben wir in den Forschungen des Herrn von Rumohr vor einigen Jahren ein erschöpfendes Werk erhalten. Ein Preuße, ein geborner Danziger, der auch längere Zeit in Königsberg sich aufhielt und gegenwärtig in Düsseldorf lebt, Karl Schnaase hat sich das Verdienst erworben, die Niederländische Architektur und Malerei in einer Folge von Briefen zu schildern, welche im Lauf dieses Jahres erschienen sind und als höchst bedeutend allen Kunstfreunden empfohlen zu werden verdie-

nen. Vor seiner Reise durch die Niederlande hatte Schnaase Italien gesehen, und sich überhaupt durch die gründlichsten und mannigfachsten Studien historischer und philosophischer Art zu einer Competenz des Urtheils heraufgebildet, wie sie nur selten Jemand zugestanden werden kann. Genauigkeit der Detailkenntniß, Weite des Ueberblicks, zarte Empfänglichkeit für alles Individuelle, Unbefangenheit und eine Gabe glücklicher Darstellung vereinigen sich bei ihm zum schönsten Bunde.

Er hat seine Reise den Rhein hinunter durch Holland von Scheveningen aus über Antwerpen nach Brüssel und Lüttich zu gerichtet. So hat er mit der jüngsten Kunstperiode der Niederlande angefangen und ist dann zu den älteren Epochen übergegangen. Hier finden wir nun eine Darlegung von der Entstehung der Genremalerei, von ihren vorbereitenden Spuren in der antiken Welt und während des Mittelalters, welche durch eben so viel Tief- als Scharfsinn zu dem Ausgezeichnetsten gehört, was wir in der historischen Aesthetik besitzen. Die weiter folgende Würdigung von Schoorel, Hemmling, Quintin Messys, Rubens ist gleichfalls vortrefflich. Namentlich der Letztere ist so gründlich beleuchtet, daß die Vorurtheile, welche das Studium dieses großen Meisters bisher erschwerten, als für immer vernichtet angesehen werden können.

Was aber dem Schnaase'schen Buch einen eigenthümlichen Werth giebt, das ist die Art und Weise, wie er das Einzelne immer in seinem Zusammenhang mit dem

Ganzen zu fassen weiß. Es braucht gar nicht für die Tadelsüchtigen bemerkt zu werden, daß er dabei auch fehlgegriffen hat; er selbst, wo er nicht völlige Sicherheit hat, macht darauf aufmerksam. Allein im Allgemeinen ist dieser welthistorische Tact bei ihm so treffend, daß man, von überraschender Belehrung entzückt, zu wirklicher Bewunderung der Combinationen hingerissen wird. Aus dieser Fertigkeit, Alles im Fluß des geschichtlichen Werdens anzusehen, hat sich bei Schnaase auch das Talent erzeugt, Kunstbildungen, denen man aus Verirrungen schnell vorüberzueilen pflegt, als nothwendige Entwicklungsglieder zu betrachten und ihre Existenz als unumgängliche Vermittelung höherer Stufen zu rechtfertigen. Indem er aber so das Verschmähete zu Ehren bringt, ist es ihm gelungen, ein bei weitem treueres Bild der Kunstgeschichte zu geben, als da möglich ist, wo man nach einer beschränten Norm Alles, was nicht darunter paßt, mit bitterer Intoleranz behandelt. Dabei hat er beständig den Einfluß der Natur und Sitte auf die Kunst und die Wechselwirkung der Künste unter einander mit großem Glück beachtet. In ersterer Beziehung muß mit besonderem Lobe erwähnt werden, was er über das südwestliche und nordöstliche System der Gothischen Baukunst, insbesondere über den Styl und die Technik in der Architektur des Deutschen Ritterordens in Preußen und Hessen sagt; in zweiter Beziehung aber die Unterscheidung des allgemeinen Ganges der neueren in drei Perioden, in die architektonische bis zum vierzehnten Jahrhundert; in die plastisch-malerische

II.

Die Nothwendigkeit des Luxus.

Vortrag in der physikalisch-ökonomischen Gesellschaft zu Königsberg am 26sten Juni 1835.

Bentham's Utilitätsprincip hat Bulwer in seinem Werk über England und die Engländer zu der Aeußerung Anlaß gegeben, daß die Philosophie jetzt nicht sowohl die Motive der Handlungen, als die Revenuen der Menschen zu untersuchen habe. Auf witzige Weise ist hierin die große Aufgabe unserer Zeit ausgedrückt, den Gegensatz schwelgerischen Reichthums und proletarischer Subsistenzlosigkeit auszugleichen. Niemand, der das Geschick seines Geschlechts mit Theilnahme verfolgt, wird sich jetzt der Betrachtung solcher Fragen entziehen können, welche mehr oder weniger mit diesem Thema in Zusammenhang stehen, denn die ungeheuren Nothstände der bürgerlichen Gesellschaft in Europa drohen bald hier bald dort mit den furchtbarsten Umwälzungen und drängen uns die Ueberzeugung auf, daß mit bloßen, immer unerträglicher sich steigernden Armentaxen dem Uebel nicht mehr abge-

holfen werden könne, daß vielmehr nur die vollkommenere Organisation der Gesellschaft, die Gewerb- und Handelsfreiheit, angemessene Steuererhebung, Aufklärung der Intelligenz, insbesondere aber höhere moralische Tüchtigkeit, die immer mit Arbeitsamkeit verbunden ist, wahrhaften Schutz gegen Nahrungslosigkeit und gegen die damit verknüpfte sittliche Versunkenheit zu gewähren vermag. Wir haben gegenwärtig für alle hierher gehörige Untersuchungen eine eigenthümliche Wissenschaft, die Nationalökonomie. Die Alten kannten dieselbe nur in geringem Umfang; Aristoteles z. B. giebt in seiner Oekonomik nur einen flüchtigen Entwurf der verschiedenen Kreise der Finanzwirthschaft und der besonderen Methoden der Steuererhebung; dann verliert sich die Schrift in eine ungeordnete Anhäufung von Beispielen. Erst im vorigen Jahrhundert wurde diese Wissenschaft hauptsächlich durch Franzosen und Engländer auf einen höheren Standpunct erhoben. Der gewaltige Contrast von Reichthum und Armuth in den Staaten dieser Völker, das Verhältniß derselben zu ihren transatlantischen Colonien, der große Aufwand, den sie in Land- und Seekriegen, die Franzosen namentlich auch für eine sich nichts versagende Hofhaltung zu machen hatten, schärfte den Blick für die Würdigung und Vervielfältigung der Erwerbsmittel. Es regte sich der Gedanke der Nationalökonomie als einer Wissenschaft, welche nachweist, wie ein Volk in finanzieller Hinsicht zur Selbstständigkeit sich erheben könne. Für die Auffindung eines höchsten, d. i. des wahrhaften Princips

durchging man in ihrer Bearbeitung nach und nach alle Hauptwege des Erwerbs. Aus jedem schuf man ein eigenthümliches System. Zuerst sollte, im physiokratischen, nur der Ackerbau das wahrhaft Productive sein. Dann sollte, wie im mercantilischen, der Geldbesitz, das Capital, die Norm der Wohlhabenheit ausmachen. Endlich, im industriellen, sollte die Arbeit überhaupt, gleichviel welches ihr Gegenstand, das Princip abgeben. Und gewiß ist diese Ansicht die richtige. Sie kann daher wohl, wie seit Adam Smith geschehen, modificirt aber nicht gestürzt werden, denn sie versöhnt Ackerbau und Handel, Gewerbe und Wissenschaft. Der geistig Beschäftigte gilt nun nicht mehr für eine Schmarotzerpflanze, die sich vom Schweiß des Landmanns und Kaufmanns ernährt; der Fluch, steril zu sein, ist von der Kunst und Wissenschaft genommen und sie haben sich durch tausendfache glänzende Erfindungen aufs Innigste mit der Industrie vereinigt. Nur die Philosophie könnte noch als ein todter Luxus angesehen werden, wie auch im rein praktischen Nordamerika ohne Zweifel geschieht. Allein eine solche Auffassung der Philosophie würde verrathen, gar nicht zu wissen, daß die Philosophie jetzt nicht mehr in scholastischem Eigensinn dem Leben abgewendet ist, im Gegentheil aus der beschaulichen Zelle mit dem darin gesammelten Tiefsinn sich in den Strom der Welt geworfen hat, um nichts von der Herrlichkeit des Universums zu verlieren und mit der That zu beweisen, wie sie am Ende überall mit im Spiel ist.

Je mannigfaltiger sich das Leben eines Volks ent-

wickelt, desto nothwendiger wird ihm philosophische Bildung, um sich im Gedränge der Meinungen, im Gewirre der Begebenheiten über den wahren Zweck des Lebens zu orientiren. Allerdings giebt die Religion denselben an, aber mit der Civilisation tritt auch der Luxus des Zweifels hervor, der, wie er durch das Denken erzeugt, so auch nur durch dasselbe wieder gehoben werden kann. Von diesem Standpuncte aus möchte ich hier, ohne etwas Vollständiges oder Systematisches zu beabsichtigen, einige Andeutungen über die Frage versuchen, ob der Luxus etwas Nothwendiges sei? Denn nur das Nothwendige hat innere Bedeutung und durch sie Bestand; das schlechthin Ueberflüssige wirkt hemmend und lästig. Der Luxus aber scheint das directe Gegentheil der Nothwendigkeit zu sein, und so muß die Frage entstehen, ob er nicht eben als Luxus zu verwerfen und nur den scharfen Accenten des nackten Bedürfnisses Gehör zu geben sei?

Dieser Zweifel entsteht immer nur, wo blühender Ackerbau, frische Gewerbslust, reger Handel, reiche Eroberungen die Völker zu Ausschweifungen fortgerissen haben. Dann sucht der Geist im Strudel des Vergnügens am Gedanken des Naturmaaßes einen Halt der Besinnung. Wir sehen Individuen durch ihn begeistert. Sie ergeben sich, der zügellosen Verschwendung gegenüber, der strengsten Entsagung, der kärglichsten Lebensweise, ziehen bald Andere an sich heran und bilden ascetische Schulen. Wie entnervte, siechende Leiber durch Hungercuren zu einem neuen Leben wiedergeboren werden, so hebt die Reac-

tion die Frugalität, die Einfachheit hervor und corrigirt die Fehler des Luxus mit rigoristischer Strenge, bis ihre Spannung nachläßt und von Neuem der Taumel der Profusion die Geschlechter ergreift. Die in sinnlicher Entsagung härtesten Menschen, die Joghi's, finden wir im reichsten Lande der Erde, unter der tropischen Sonne Ostindiens. Cyniker, welche das Wasser mit hohler Hand schöpften und in eine Tonne sich betteten, welche Plato's schön gewirkte Fußteppiche verächtlich mit Füßen traten, waren erst inmitten der höchsten Athenienſischen Opulenz; Stoiker, wie Epiktet, erst den Römischen Kaisern, diesen colossalsten aller Wüstlinge, gegenüber möglich. Mönchsorden entstanden immer in Zeiten allgemeiner Entsittlichung. Napoleon bestätigte den durch die Republik aufgehobenen Trappistenorden ausdrücklich deshalb, weil in einem Reich, wo ein so großer Wechsel von Glück und Unglück, wo so rasende Leidenschaften, so verwüstende Ausschweifungen, Anstalten da sein müßten, dem zerrütteten Gemüth eine stumme Buße, dem aufgeriebenen Körper eine erquickliche Ruhe zu gewähren. Wo keine Mönchsorden mehr möglich sind, wie im Protestantismus, da treten dann an ihre Stelle bald pietistische Richtungen, wie Zinzendorf's Herrnhuterstaat, bald philanthropische Bemühungen, wie Rousseau's und Basedow's, Salzmann's und Pestalozzi's Pädagogik und pädagogische Anstalten. Nur um den Gefahren raffinirter Unnatur zu entgehen, entschloß sich Rousseau, die ganze Civilisation aufzugeben und in den Zustand primitiver Uncultur zu-

rückzutreten, weil er statt der Religion die devote Lüge, statt der Wahrheit die Heuchelei der Sophistik, statt der Schönheit die vergötterte Vogelscheuche der Künstelei vorfand. Erst in der Uebersättigung durch Genüsse aller Art, in der Erschlaffung der Sittlichkeit, in der Theilnahmlosigkeit an den absuloten Ideen des Wahren, Guten und Schönen, die man in guter Gesellschaft als bloßen Wahn verlacht, erst, wo Mäßigkeitsvereine gestiftet, Arbeitshäuser eingerichtet, die Gefängnisse verbessert, verwahrloste Kinder der physischen und moralischen Verwesung entrissen werden müssen, erst da kann die Frage entstehen, ob der Luxus nothwendig sei, um der Perfectibilität des Menschen zu genügen, ob man nicht, auch ohne die sumptuose Fülle seines Gallakleides, im schlichten Anzug natürlicher Bescheidenheit, den Tempel der Glückseligkeit erreichen könne?

Betrachten wir von diesem Gesichtspunct den Menschen in seiner unmittelbaren Existenz, so werden wir darin folgende unabweisbare Bedürfnisse finden: erstens die Nahrung, zweitens die Kleidung, und, da dieselbe gegen gewaltsamere Angriffe der Natur nicht ausreicht, drittens die Wohnung. Wir wollen die Befriedigung dieser Bedürfnisse so einfach als möglich setzen. Für die Nahrung soll eine Baumfrucht, ein getrockneter Fisch, Wasser u. s. f. ausreichen; für die Kleidung ein Pisangblatt, ein Thierfell; für die Wohnung eine Höhle oder eine Hütte aus Baumzweigen. Wird der Mensch in solcher Natürlichkeit des Daseins das sein, was er sein soll? Wird er

in diesem Zustande dem Geist der Freiheit, der ihm inwohnt, genügen können? Gewiß nicht. Ein Blick auf jene Millionen Afrika's, Südamerika's, die wir auf jener Stufe treffen, widerlegt solche Annahme. Gesund kann dabei der Leib wohl sein, auch unverdorben der Geist Aber sollen wir solche natürliche Starrheit, solch thierisches Wohlsein, solche kindlich-kindische Dummheit hoch anschlagen? Macht man nicht überall die Erfahrnng, wie leicht solche Zustände fremden Impulsen, der Verführung zu fremden Lastern u. s. w. weichen? Wo wir daher diese Dämmerung des Bewußtseins, wo wir Zauberer statt der Priester, scheuselige Schnörkel und Fratzen statt der Heiterkeit der Kunstgestalten, richtungslose Oscillationen träumerischen Aberglaubens statt sicherer Erkenntniß, die Ueberlieferung weniger Handgriffe zum besseren Bär- und Seehundsfang statt einer umfassenden gemeinsamen Technik finden, da ist auch erst die Schwelle der Humanität beschritten und der Mensch noch in drükkender Abhängigkeit vom Naturleben.

Dies führt uns auf die Nothwendigkeit der Cultur. Gesteht man aber diese zu, so muß man zugleich die Nothwendigkeit des Luxus einräumen. Der Mensch soll in der Natur nicht seine volle Befriedigung finden können. Der ihm inwohnende Geist, der in Wahrheit der göttliche selbst ist, zieht ihn aus ihr zu sich fort, entfremdet ihn derselben, damit er sich selbst eine Welt erschaffe, zu deren Aufbau er die Natur verwendet. Die Cultur als ein Werk der Freiheit ist nicht blos Mittel für endliche

Genüsse, sie ist, als Befreiung von den Schranken der unmittelbaren Natürlichkeit, selbst Zweck. Der Mensch übt also keine leere Willkür, indem er sich cultivirt; er gehorcht der Nothwendigkeit, welche die Freiheit ihm auferlegt. Er ist frei, indem er frei wird. Ihm die Civilisation nehmen, heißt ihm seine wirkliche Freiheit nehmen.

An sich, seinem Wesen nach, ist der menschliche Geist freilich schon über die Natur hinaus, in der Wirklichkeit aber nur durch ihre Ueberwindung. Hieraus folgt die Nothwendigkeit der Arbeit. Nur sie ist die Bewährung der Freiheit. Das Quantum von Arbeitsamkeit giebt daher einen äußeren Maaßstab für das Quantum innerer Freiheit ab. Je roher ein Volk ist, desto fauler ist es auch; je cultivirter, desto fleißiger. Mit der Rührigkeit aber erzeugt sich auch eine sittliche Energie, denn der Wille wird vielfach in Anspruch genommen und lernt die Herrschaft über seine unendliche Macht. Von dieser Seite ist der Luxus einer der größten Hebel der Freiheit, weil er tausendfache Bedürfnisse erzeugt, welche nur in der Intelligenz, in der Meinung ihren Grund haben und eine durch Nichts zu begrenzende Regsamkeit des Willens hervorbringen.

Daß der Mensch durch die Arbeit sich von der Natur frei macht, hat seinen Grund darin, daß er sich selbst der Zweck ist. Die Selbstständigkeit seines Geistes kann er nur dadurch herstellen, daß er die Natur im ausgedehntesten Umfang des Wortes sich unterwirft, sie sich zum Organ macht. Hierin liegt das Princip der Erfin-

dung von Maschinen, welche der Mensch zwischen sich und zwischen die Natur in die Mitte stellt. Streng genommen sind alle ein Luxus. Schon der Bogen des Wilden, sein steinernes Messer, sein kleiner Nachen sind doch Maschinen. Hier eröffnet sich nun eine unendliche Reihe von Productionen, denn selbst jede sogenannte Verbesserung einer Maschine ist eigentlich das Erfinden einer neuen. Was nur irgend durch Maschinen verrichtet werden kann, soll auch durch sie gethan werden, um dem Menschen Muße zu höheren Dingen zu schaffen. In unserer jetzigen Civilisation wird oft gegen die Vervollkommnung der Maschinen und gegen ihre weitere Verbreitung als eine der traurigsten Folgen des Luxus polemisirt. Allein abgesehen davon, daß dieser Progreß durch keine Klage aufgehalten werden kann, man müßte denn die Intelligenz selbst ertödten, so ist offenbar eine solche Protestation immer nur einseitig und local, insofern es Einzelnen unmöglich gemacht ist, den jedesmaligen Fortschritt des Mechanismus sich sogleich anzueignen, diese also nothwendig von denen zu Grunde gerichtet werden, welche die neu entstandene Concurrenz aushalten können. Im Ganzen aber wird ein Volk durch den Luxus der Maschinerien wohlhäbiger, weil die Mannigfaltigkeit und Beweglichkeit des Verkehrs dadurch wächst, und endlich, wie in England, der Maschinenbau selbst viel Köpfe und Hände beschäftigt.

Fassen wir nun in dem Freisein des Menschen von der Natur, mit einiger Rücksicht auf das Ethische, die beiden Hauptpuncte ins Auge, so dürfte dies wohl ein-

mal die Reinlichkeit, sodann aber die Unabhängigkeit von der Zukunft sein.

Die Reinlichkeit strebt dahin, die menschliche Persönlichkeit in ihrem eigenthümlichen Dasein darzustellen. Ihr Verfahren ist daher ein negatives; sie entfernt Alles, wodurch das klare Bild der Menschheit getrübt werden kann. Daher Waschungen, Bäder, Kämmen; daher eine Verdoppelung der Kleidungsstücke, um nicht das von der Arbeit vielleicht beschmutzte Gewand auch in den Mußestunden beibehalten zu müssen; daher Geräumigkeit der Wohnung, um nicht der Wohlthat athembarer Luft zu entbehren; daher eine Absonderung verschiedener Gemächer, um nicht durch Vermischung der Lebensfunctionen dem Schmutz Vorschub zu leisten u. s. f. Auch hier ist, wie in der Arbeitsamkeit, wie in der Anwendung von Instrumenten und Maschinen, ein unendlicher Progreß vorhanden; der Luxus der Reinlichkeit ist mit der Civilisation aufs Engste verbunden und wirkt auf das Innere in stiller Verborgenheit mit unberechenbarer Gewalt. Reinlichkeit, darf man behaupten, ist das äußere Siegel der Sittlichkeit, und in den Gesetzgebungen solcher Völker, bei welchem das religiöse und politische Recht noch in einander fallen, wie bei den Indiern, Juden und Muhamedanern, sehen wir die Reinlichkeit stets auf das Sorgfältigste vorgeschrieben und mit dem Cultus in unmittelbaren Zusammenhang.

Der andere Hauptpunct in der Befreiung des Menschen von der Natur ist die Richtung seiner Thätigkeit auf die Zukunft. Das Nächste ist hier die Ansammlung

von Vorräthen, um in der Subsistenz gesichert zu sein. Diese Nothwendigkeit macht sich so dringend fühlbar, daß wir sie fast überall beachtet finden. Allein die Art und Weise, wie dies geschieht, und das Quantum Zeit, was dabei berechnet wird, macht hier einen Unterschied. Je weiter die Civilisation vorschreitet, um so mehr sucht der Mensch alle Vernichtung seines Besitzes unmöglich zu machen. Er sorgt nicht nur für die Erhaltung seiner und der Seinigen; er verwandelt vielmehr die flüchtige Natur des Vergänglichen durch Assecuranzen in unzerstörbare Festigkeit. Wer Korn in Scheuren, Waaren in Speichern aufhäuft, kommt dadurch dem Zufall, der eine Ernte vernichtet, ein Schiff in den Meeresgrund senkt, zuvor; aber wenn auch die Scheune, der Speicher ein Raub der Flamme werden, wird er einen solchen Verlust nur schwer ertragen. Hier stellen sich dann die Assecuranzen ein, welche Meubel, Besitz jeder Art, Hagelschlag, sogar das Leben versichern, um unsere Existenz noch über unser Grab hinaus unseren Nachkommen zur fortwirkenden Wohlthat zu machen. Diese Gewißheit wirkt auf die Gegenwart froh belebend zurück; die Angst, mit welcher die Gebrechlichkeit des Endlichen den Menschen erfüllt, wird getilgt. Wohl kann es sein, daß eine solche Sicherheit des äußeren Daseins zu trägem Uebermuth, zu schnödem Vergessen höherer Zwecke führt, aber nicht nothwendig, denn sie kann eben sowohl wahrhaft sittlich wirken, indem sie die Grübelei über die Befestigung des Vergänglichen entfernt und durch die Garantie des Ersatzes jedes durch berechen-

baren Zufall entstehenden Verlustes dem Gemüth jene behagliche Stimmung giebt, welche für die volle Hingabe an ideelle Interessen oft unerlaßlich ist.

Erst da, wo über die Gegenwart hinaus die Zukunft in die Thätigkeit der Gegenwart eingeschlossen, wo der Mensch über die Unsicherheit derselben hinausgehoben wird, kann von Reichthum die Rede sein, denn die Ausgabe ist alsdann geringer als die Einnahme. Der Begriff des Reichthums darf aber nicht mit dem des Luxus verwechselt werden. Der Reichthum ist nur das Mittel des Luxus; er selbst der Genuß, welchen der Reichthum gewähren kann. Es ist daher eine ganz schiefe Ansicht, welche den Reichthum beschuldigt, die Corruption der Sittlichkeit zu befördern. Abgesehen davon, daß eine Sittlichkeit gewiß nichts werth ist, welche auf der Mittellosigkeit zum Sündigen beruht, so ist es offenbar nicht der Reichthum an sich, sondern das schon verderbte Gemüth, was in seiner verkehrten Verwendung zur Debauche führt. Nur der Neid der beschränkten Genußsucht sagt dem Reichthum Böses nach, denn an sich kann er als das mächtigste Werkzeug der Sittlichkeit nur willkommen und förderlich sein. Er schafft der Erhebung des Geistes zum Geist ein freies Terrain und bewahrt vor tausend gemeinen Versuchungen, denen die Dürftigkeit ausgesetzt ist. Hunger, Mangel an Kleidung und dgl. sind furchtbarere Gewalten, als die Moralisten sich träumen lassen, welche bei vollen Schlüsseln ihre Compendien schreiben, ohne den Menschen der Wirklichkeit von Angesicht zu Angesicht ge-

von Vorräthen, um in der Subsistenz gesichert zu sein. Diese Nothwendigkeit macht sich so dringend fühlbar, daß wir sie fast überall beachtet finden. Allein die Art und Weise, wie dies geschieht, und das Quantum Zeit, was dabei berechnet wird, macht hier einen Unterschied. Je weiter die Civilisation vorschreitet, um so mehr sucht der Mensch alle Vernichtung seines Besitzes unmöglich zu machen. Er sorgt nicht nur für die Erhaltung seiner und der Seinigen; er verwandelt vielmehr die flüchtige Natur des Vergänglichen durch Assecuranzen in unzerstörbare Festigkeit. Wer Korn in Scheuren, Waaren in Speichern aufhäuft, kommt dadurch dem Zufall, der eine Ernte vernichtet, ein Schiff in den Meeresgrund senkt, zuvor; aber wenn auch die Scheune, der Speicher ein Raub der Flamme werden, wird er einen solchen Verlust nur schwer ertragen. Hier stellen sich dann die Assecuranzen ein, welche Meubel, Besitz jeder Art, Hagelschlag, sogar das Leben versichern, um unsere Existenz noch über unser Grab hinaus unseren Nachkommen zur fortwirkenden Wohlthat zu machen. Diese Gewißheit wirkt auf die Gegenwart froh belebend zurück; die Angst, mit welcher die Gebrechlichkeit des Endlichen den Menschen erfüllt, wird getilgt. Wohl kann es sein, daß eine solche Sicherheit des äußeren Daseins zu trägem Uebermuth, zu schnödem Vergessen höherer Zwecke führt, aber nicht nothwendig, denn sie kann eben sowohl wahrhaft sittlich wirken, indem sie die Grübelei über die Befestigung des Vergänglichen entfernt und durch die Garantie des Ersatzes jedes durch berechen-

hinaus noch einen Spielraum willkürlicher und zweckloser Bewegung gestattet, da wird Luxus sein. Der Luxus zeigt sich demnach als unausweichbares Product der Arbeitsamkeit; nur der Geist kennt den Luxus; die Natur nimmt nur seine Maske vor. Es ist wahr, unermeßliche Räume, rollende Jahrtausende, unübersehbare Sternenheere, gigantische Elemente, zahllose Pflanzen, wimmelnde Thiergeschlechter strömen ins Unendliche aus dem ewig schaffenden Quell. Aber die Verschwendung ist nur scheinbar; der genaueste Calcul herrscht in ihr. Kein Sandkorn, kein Fischei, kein Sonnenstrahl kann entbehrt werden; sie sind für das Ganze so nothwendig, wie die Wüsten, die Raubthiere, die Milchstraßen u. s. f. So kennt auch der rohe Mensch, der Zögling der Natur, den Luxus nicht. Der Putz, mit dem er sich behängt, ist nur das Zeichen seiner Empfänglichkeit für denselben. Ueberfluß an Nahrungsmitteln ist für den Wilden mehr eine Gunst des Zufalls, denn ein Werk der Absicht. Einige Stämme der Brasilianischen Wilden entschließen sich zur Jagd nur, wenn der grimmigste Hunger sie peinigt; die übrige Zeit vegetiren sie völlig thatlos in ihren engen und schmutzigen Cabanen.

Die Entwicklung des Luxus ist demnach nichts Anderes, als die Vermenschlichung der Natur. Die Arbeit des Geistes läßt sie als Grundlage gänzlich verschwinden. Der Proceß, der sich hier überall von kleinen, unscheinbaren Anfängen mit unaufhaltsamer Consequenz entfaltet, ist der, daß das Bedürfniß, was der Mensch in sich

vorfindet, von dem Verstande in alle von ihm involvirten Elemente zerlegt wird. Jeder Trieb ist für sich einfach, aber seine Befriedigung durch die Fülle der Mittel sehr mannigfaltig. Das Thier z. B. säuft und frißt, was es findet; der Mensch aber streift den Nahrungsmitteln ihre Natürlichkeit ab, giebt ihnen durch seine Behandlung geistige Weihe, sondert die festen und flüssigen, warmen und kalten, schweren und leichten Speisen in verschiedene Schaalen, ordnet eine angemessene Folge des Genusses, und schreibt endlich sogar, wie Herr von Rumohr, über den Geist der Kochkunst. Die Kleidung ist zuerst eine ungetheilte, bis der Mensch zuletzt für jedes Glied eine sich passend anschmiegende, und, was die Hauptsache ist, seine Individualität aussprechende erfunden hat. Die Wohnung umschließt anfänglich Alles in Einem Raum, den Heerd wie die Hausthiere; dann aber wird Wohnzimmer und Schlafzimmer, Küche und Stallung, späterhin Flur, Arbeitslocal, Besuchzimmer, Gesindestuben, Speisezimmer u. s. f. abgesondert. Hier zeigt uns wieder unter den Möbeln das Bett allein hundertfache Variationen von der Bärenhaut, der aus Blättern geformten Hängematte, dem Strohlager an bis zum wollüstigen Eiderdaunenbett mit atlassenen Vorhängen. Und so durchweg.

Indem nun ein Geschlecht die Erfindungen des andern erbt, in ihrem Genuß heranwächst, gewöhnt es sich an das, was einst noch gar nicht existirte, und findet in dem Product Prometheischer Sorge etwas, das sich von selbst versteht. Es kann nicht mehr entbehren, was nach

dem alten Sprichwort, ignoti nulla cupido, keine Entbehrung sein konnte, bevor es erfunden war. Dies heißt nichts Anderes, als: die Mittel der Befriedigung werden selbst wieder Bedürfnisse. Diese Bedürfnisse sind dann nicht mehr unmittelbar natürliche, sondern künstliche; ihre Nothwendigkeit wird eine sittliche. In dieser Kraft der Gewöhnung liegt die demokratische Macht des Luxus, denn die Bedürfnisse desselben stecken an; die Diener copiren die Herren, die unteren Stände die höheren so gut es gehen will. Die ideelle Nothwendigkeit, im Hausgeräth, in der Kleidung, in der Wahl des Vergnügens Anderen gleichzustehen, ist so stark, als die reelle des physischen Antriebes. In der Beweglichkeit der Mode fühlt Jeder in sich eine Aufforderung, die gerade herrschende auch sich, wenn gleich mit unumgänglichen, bald durch die Mittel, bald durch die sociale Stellung gebotenen Modificationen anzueignen. Wie sehr diese äußere Gleichheit auf die innere Einheit zurückwirkt, braucht nicht auseinandergesetzt zu werden. Der schwerfällige, von Seide und Gold und Edelsteinen uud Sclavenarmeen strotzende Hofpomp eines Orientalischen Monarchen macht diesen, der Menge gegenüber, zu einem einzigen Wesen, dem sie aber nicht gewachsen ist, das sie mit gedrückter Neugier anstarrt. Ein Europäischer Monarch geht im schlichten Ueberrock, in grauen Tuchhosen, in einfacher Mütze, unter seinen Bürgern spazieren, kaum durch einen angehefteten Stern sich signalisirend. Aber wo er erscheint, verräth sich die Innigkeit der Empfindung, in der Gediegen-

heit seines Charakters, in seinem tiefen, alle Interessen des Staats durchdenkenden Bewußtsein den wahrhaft königlichen Luxus zu finden.

Wenn eine jede Befriedigungsweise selbst wieder zum Bedürfniß umschlägt, wenn der Scharfsinn des Verstandes an jeder Bequemlichkeit noch eine Unbequemlichkeit herausfinden, die er durch neue Mittel fortschafft, bis auch diese veralten und zu neuen Erfindungen treiben, so überzeugen wir uns wohl, daß in dem Bildungsproceß des Luxus schlechterdings keine Grenze zu ziehen ist. Wer könnte alle hier möglichen Combinationen berechnen! Wer konnte, um nur Eines anzuführen, die Steigerung der Bewegung durch Eisenbahnen, Dampfschiffe und Dampfwagen, Luftfahrmaschinen im Voraus berechnen! Ist nicht dadurch der Luxus des Reisens unendlich gesteigert? Wer kann wissen, welche Wunder die Anwendung des Elektromagnetismus in der Mechanik erzeugen und welche neue jetzt noch unausdenkbare Phänomene des Luxus eine so gewaltige Schnellkraft herbeiführen wird! Hier ist Niemand Prophet genug. Es scheint demnach, als könnte der Luxus durchaus nicht begrenzt werden. Allein eine innere Begrenzung ist möglich. Das Ziel aller Civilisation ist auch das Maaß derselben. Der Luxus als das Kind der Civilisation muß folglich mit ihr die Gleichheit des Maaßes theilen. Das Ziel der Civilisation ist aber, wie schon oben angedeutet wurde, der Geist, wie er sich selbst der Zweck ist. Als solcher aber erscheint er in dem Reich des Wahren, Guten und Schönen. Diese Ideen

sind wegen ihrer absoluten Selbstständigkeit unfähig, zu Mitteln herabgesetzt zu werden. Sie machen daher die Norm für die Zustände der Civilisation aus; Alles, was ihnen widerspricht, widerspricht auch der wahrhaften Civilisation, welche nichts Anderes anstreben kann, als der Religion, Kunst und Wissenschaft unverwüstliche Tempel zu gründen. So lange daher der Luxus mit ihnen in Zusammenhang steht, so lange ist er erlaubt; wo er aber mit ihnen sich entzweit, da wird er unnatürlich und verwerflich. Im Einzelnen läßt sich dies leicht nachweisen.

Wir haben oben Nahrung, Kleidung und Wohnung als die unmittelbarsten Bedürfnisse des Menschen angegeben. Nun hat z. B. ein reiches Mahl nichts an sich, was dem Begriff der geistigen Freiheit widerspräche; die höchsten Acte der Weltgeschichte sind durch Symposien gefeiert. Wenn aber die späteren Römer mitten in der Mahlzeit ein Vomitiv nahmen, um ohne Aufhören schlemmen zu können, so wenden wir uns mit Abscheu fort. Daß sich der Mensch durch Getränke, deren Wirkung auf das Nervensystem er kennt, willkürlich in Stimmungen versetzt, ist ein großer, dankenswerther Fortschritt in der Cultur. Wein, Kaffee, Thee werden fortan zu den ewigen Bedürfnissen der gebildeten Menschheit gehören. Genießt man aber Opium, um in einer üppigen, Alles überbietenden Traumwelt zu schwelgen, und beim Erwachen aus ihr, mit zitternden Gliedern, die Wirklichkeit schaal und saftlos zu finden, so ist ein solcher Luxus absolut verwerflich. Der Luxus kann sehr wohl mit der Mäßigkeit zu-

ſammen beſtehen; das ſubjective Ueberſchreiten des Maaßes, die Völlerei, iſt hier alſo die Grenze. Die Moral hat bei ihrem Eifern gegen den Luxus hauptſächlich dieſe Seite der Unmäßigkeit im Auge, die aber nicht dem Luxus an ſich, ſondern der Ueberreizung der Individuen zur Laſt fällt und in der Hütte des Eskimaux, der ſich in Wallfiſchthran beſäuft, eben ſowohl ſtattfinden kann, als an der comfortabelſten Tafel, an der des engliſchen Generalgouverneurs von Oſtindien, die eine Quinteſſenz aller Erzeugniſſe der Welt darbietet. Sobald die Naturſeite des Lebens nicht mehr der geiſtigen Sphäre untergeordnet wird, hört der Geiſt auf, Herr der Natur zu ſein; er wird ihr Knecht, den ſie durch unerſättliche Lüſternheit feſſelt.

Die Moralität zieht aber nicht blos eine Grenze für das Gebiet der Sinnlichkeit, ſondern auch für das Verhältniß des Luxus zur Vermittelung der Subſiſtenz, für das Vermögen. Das Vermögen ſoll zunächſt auf die Befriedigung der unmittelbar durch die Natur gegebenen Bedürfniſſe verwendet werden. Wird es dagegen aufgewendet, um zunächſt die durch entſchiedenen Luxus erzeugten Forderungen zu befriedigen, ſo entſteht ein krankhafter Luxus, da im Grunde Noth vorhanden iſt. Die Noth würde nicht da ſein, huldigte man nicht dem Luxus; erſt nach Stillung des wahrhaften Bedürfniſſes hätte dieſer Berechtigung. Da nun daſſelbe, um die Koſten für die Luxusartikel herbeizuſchaffen, ſo knapp wie möglich abgefertigt wird, ſo iſt der Luxus ein Betrug, denn er iſt ohne den entſprechenden Hintergrund wirklicher Behaglich-

keit. Die weitere Folge solcher Verkehrung der ursprünglichen Ordnung ist im Durchschnitt, daß mehr ausgegeben, als eingenommen wird. Verschwenden darf nur, wer verschwenden kann. Jene Lage dagegen führt zur Verschuldung. Mit jeder Schuld aber entstehen neue Verlegenheiten, denn das erborgte Vermögen fordert Verzinsung. Die gewährte Abhülfe ist nur momentan und verkehrt sich nur zu bald in die Furie der Mahnung, welche die heitere Gemüthlichkeit der Gesellschaft im Innersten zerrüttet. Ein solch erzwungener, jammervoller Luxus wird nun vorzüglich da sich erzeugen müssen, wo das Verhältniß eines festen an Grundbesitz oder Pfründen geknüpften Einkommens zu dem unsichern auf der täglichen Arbeit ruhenden Erwerb ein Extrem bildet. Die Hauptstädte gewähren daher insbesondere das Schauspiel eines solchen Contrastes. Allerdings existirt in ihnen auch ein frohsinniger Mittelstand, der sich bei Fleiß und Ordnung vielerlei Genuß erlauben und doch noch einen Nothpfennig zurückzulegen hoffen darf. Aber in ihnen existiren auch die Proletarier, und nicht blos in der Form der Fabrikarbeiter, der Tagelöhner, der Eckensteher und Bettler, sondern auch unter der Larve genüglichen Auskommens, das sich, wo es hülfesuchend auftritt, oft mit dem heilig zu haltenden Namen verschämter Armuth betitelt. Das Princip eines solchen luxurirenden Firnisses, der die Lumpen der Armuth verdecken soll, liegt vor allen Dingen in der Putzsucht der Weiber. Sie vornämlich wollen in der Kleidung nicht zurückstehen, sie wollen die Mode mit-

machen. Doch damit ists noch nicht gethan. Sie wollen auch zeigen, daß sie modisch gekleidet sind, daß sie in dem neuen Anzug, dem Federhut, den Wiener Locken, in den durchbrochenen Strümpfen u. s. f. sich allerliebst ausnehmen. Es müssen also Promenaden, Gärten, Concerte, Bälle, Theater besucht werden, wo sie gefallen, wo sie Eroberungen machen können. Zwar wird auch der Kirchenbesuch zum Vehikel der Ostentation gemacht; indessen ist doch hier die kokettirende Tournüre zu beschränkt, und fühlt sich, wie leichtsinnig sie auch sei, dennoch durch die Erinnerung an das Göttliche fatal genirt. Wie eine solche Ueberhebung, eine solche sittliche Haltungslosigkeit den Uebergang in die Liederlichkeit macht, liegt nahe genug. Die moralische und physische Entkräftung gehen immer Hand in Hand. Wie viele junge Mädchen leben z. B. in Berlin buchstäblich nur von trockenem Brod und Eichorienkaffee, denen man im Begegnen auf der Straße in ihrem damenhaften Aufputz diesen Nothstand nicht anerkennen würde, verriethe ihn nicht die scharf zugeschnittene, früh alternde Physiognomie dem tieferen Blick. Wie viele haben nicht die nothdürftigste Wäsche, vielleicht nur Ein Hemde, wohl aber mehrere Kleider und wenigstens Einen Shwal! Der wahre Ruin für diese Richtung sind die Leihhäuser, ein Abgrund für die etwa noch vorhandenen werthvollen Effecten, die oft Erbstücke sind, von deren Veräußerung schon die Pietät zurückhalten sollte. Allein im Prickeln der Begierde, den ephemeren Flitterstaat zu erhaschen, werden sie rücksichtslos verscherzt. Von

diesem Gesichtspunct aus sind von Zeit zu Zeit Aufwandsgesetze gegeben worden, namentlich Kleiderordnungen, die aber niemals viel gefruchtet haben, und hauptsächlich nur dem Historiker zu Gute kommen, der aus ihnen die Statistik der Vergangenheit berechnet.

Die Unmäßigkeit ist die Grenze des Genusses, die Verschwendung die des ökonomischen Aufwandes für denselben. Eine dritte Begrenzung ist das Unnatürliche, welches zugleich das Unsittliche ist, denn die Natur vermag nicht sich selbst zu verkehren, nur der Mensch; Bastardzeugungen sind nichts Unnatürliches; sie gehen wohl aus der Art, aber nicht aus der Gattung heraus. Da nun bekanntermaßen der Schmerz mit der Wollust im Tiefsten verwandt ist, so finden wir in der Geschichte des Luxus nicht selten solche Erscheinungen, welche, wie die Römischen Gladiatorspiele, wie die Thiergefechte auf dem Pariser Boulevards, aus dem Schmerz das Vergnügen hervorgehen lassen. Nur, wo die natürliche Befriedigung schon bis zum Ekel erschöpft ist und der geistlose Müßiggang eine mühelose Unterhaltung fordert, stellt sich das Raffinement ein, welches nichts Anderes ist, als die Erzeugung eines Reizes, der ohne seine Vermittelung gar nicht da sein würde. Da die Gewohnheit uns auch mit den erkünsteltsten Zuständen vertraut macht, so daß wir nur mit Anstrengung uns ihnen entwinden und zum freien Urtheil über sie stellen, so wird es oft sehr schwer, in concreten Fällen zu bestimmen, wo der Luxus über die Grenze des Natürlichen hinausgeht. Indessen darf man dem red-

lichen Ernſt der Forſchung viel vertrauen; das Gefühl allein vermag hier nichts, denn es wird zu ſehr durch die Gewohnheit beſtimmt; der Gedanke aber beſtimmt ſich nur durch die Sache. Es iſt namentlich die Polizei ſowohl in Betreff der Geſundheits- als der Sittenpflege, welche, hier nicht ſelten in Verlegenheit geſetzt wird. So z. B. iſt man noch immer nicht zu feſten Grundſätzen über die Zuläſſigkeit der Bordelle gekommen; die öffentliche Meinung ſcheint ſie in unſerer Zeit durchaus zu verwerfen, weil es die Regierungen ſchände, für Anſtalten, welche dem Luxus der Unzucht gewidmet ſind, Sorge zu tragen. Läßt man ſich aber auf eine Kenntnißnahme der Kindermorde, ſowohl der groben als ſubtilen, auf die Verwüſtungen der ſyphilitiſchen Krankheiten, auf das durch geheime Ausſchweifungen erzeugte Verderben, auf die Ausſicht ſo vieler jungen Leute ein, durch ihre Lage einem immerwährenden Cölibat verfallen zu ſein, ſo wird es an Zweifeln nicht fehlen, und in der erſten Beſtürzung über ſo furchtbare Uebel würde mancher vielleicht von dem Enthuſiasmus nicht weit entfernt ſein, welcher durch Bordelle die Sittlichkeit aufrecht zu halten vorgiebt. Es giebt aber eine Menge anderer Fälle, in welchen das Unnatürliche wohl entdeckt und auch verhütet werden kann. Wenn, wie der Fürſt Pückler Muskau in ſeinen Briefen erzählt, die Pariſer ſich an den Capriolen ergötzten, welche kalekutſche Hähne ſchnitten, die man auf Meſſingplatten ſtellte, welche von unten langſam erglüht wurden, ſo iſt dies ein ſchändliches Vergnügen. Nur der Wiſſenſchaft darf die

Thierquälerei erlaubt sein; außerdem, um sich an der vom Schmerz erfolterten Grimasse zu weiden, ist sie ein gottloser Frevel. Eine Stimme, welche die Kraft und Festigkeit des männlichen Organs mit der Zartheit und Süßigkeit des weiblichen vereinigt, kann entzücken. Wenn aber das Entzücken durch Castration erkauft werden muß, so ist dies ein unnatürlicher Luxus, den sich der heilige Vater Roms am wenigsten und am wenigsten zur Verherrlichung Gottes hätte erlauben dürfen. In den Zuständen sehr gesteigerter Civilisation nistet sich insbesondere auch das unnatürliche Bedürfniß des Krankseins ein. Die Empfindung, welche die Genesung aus einem krankhaften Zustande gewährt, ist eine der süßesten; dies Uebergangsgefühl möchte man perennirend machen; die Aerzte werden ein bloßer Luxusartikel. Dann spielen auch die Bäder eine große Rolle; andere Curen werden von der Klugheit der Aerzte, da sie nur den Wahn von Krankheiten zu bekämpfen haben, blos obenhin zur Unterhaltung der hysterischen Weiber und hypochondrischen Männer fortgeführt; die Homöopathie gewährt in unseren Tagen für das Bedürfniß, immer krank zu sein, ein vorzügliches, unschädliches Spielzeug. Schon Ploto führt in seiner Philosophie des Staats bittere Klage über solchen weichlichen Luxus, und erst noch im vorigen Jahre sah sich das Preußische Ministerium der Medicinal-Angelegenheiten zu der Verordnung genöthigt, daß die Aerzte Badecuren nur in den dringendsten Fällen vorschreiben sollten, weil die Kostspieligkeit derselben den Wohlstand die-

ler Familien zerrütte, und bei denen, welche eine ſolche Cur für nothwendig hielten und welchen ihre Umſtände dieſelbe ſchlechthin verſagten, nur Verdrießlichkeit und Unfriede mit dem Leben erzeugt würde.

Es bleibt uns nur noch der äſthetiſche Kanon für die Begrenzung des Luxus übrig. Allein mit dieſem hat es die eigene Bewandniß, daß er nur dann unbedingt beſtimmen kann, wenn das äſthetiſche Intereſſe mit dem ſittlichen durchaus vereint iſt. Denn das Unſittliche iſt freilich immer auch das Unſchöne, aber das Unſchöne nicht immer auch das Unſittliche. Die ſackartigen Aermel unſerer jetzigen Damen ſind z. B. vollkommen ſo häßlich, als es einſt die nun verſchrieenen Reifröcke waren. Wer wollte aber daraus boshafte Schlüſſe ziehen? Um mit Einem Wort zu ſagen, worauf es hierbei ankommt, ſo iſt es der Luxus der Obscenität, der nicht geduldet werden darf, weder in profaner Proſtitution, noch in den Myſterien der Zweideutigkeit. An Beiſpielen fehlt es hier gar nicht; nur werden ſie wegen ihrer Nudität leicht ekelhaft. Es verſteht ſich, daß wir hier von der Verletzung der Sittlichkeit durch die laſterhafte Gemeinheit reden, denn daß die wahre Kunſt der Obscenität zur Charakteriſtik diaboliſcher und pöbelhafter Plattheit nicht entbehren kann, wiſſen wir recht gut.

Wir haben, glaube ich, wohl eingeſehen, wie der Luxus eine nothwendige Begleitung der Civiliſation, ein unabwendbares Reſultat der für die Freiheit des Menſchen unvermeidliche Arbeit iſt. Wir haben ferner geſehen, wie

alle die Anklagen, welche gegen den Luxus erhoben werden können, nicht sowohl ihn selbst, als vielmehr seine Ausartung in das Maaßlose der Schlemmerei und Verschwendung, in das Widrige der Unnatur und Obscenität treffen. Nun wäre aber auch noch eine Betrachtung möglich, die sich mit der Untersuchung beschäftigte, welche Gebiete des Lebens in ihrer Existenz von dem Luxus abhängig sind? Da jedoch eine ausführliche Entwickelung dieses Thema's sehr weitläufig werden muß, so begnüge ich zum Schluß mich mit einigen Andeutungen.

Unmittelbar nämlich hängen Handel und Industrie, mittelbar Kunst und Wissenschaft vom Luxus ab; Industrie und Handel unmittelbar, denn jedes Gewerbe ist mit der Befriedigung irgend eines Bedürfnisses beschäftigt, dessen der Mensch, wenn wir einen sogenannten Naturzustand desselben voraussetzen, entbehren könnte; der Handel aber, indem er die Isolirung der Nationen und die Einseitigkeit ihrer natürlichen Localität aufhebt, verbreitet die Genüsse eines Volkes, die Producte einer Gegend, die Erzeugnisse einer Industrie durch alle Völker über die ganze Erde. Er übt eine universelle Ausgleichung. Industrie und Handel ernähren den Luxus, aber ihre Production ist bedingt durch seine Consumtion; fiele also diese fort, so fielen auch sie selbst fort. Die Nothwendigkeit der Industrie und des Handels für die Vereinigung der Völker, für die Erzeugung eines menschlichen Gemeingefühls, wird aber Niemand leugnen wollen.

Kunst und Wissenschaft sind nur mittelbar vom Luxus

abhängig, d. h. ihr Princip liegt nicht in ihm, sondern in ihnen selbst, in der Idee der Schönheit und Wahrheit. Der Reichthum kann die Realisirung dieser Ideen anregen und begünstigen, schaffen kann er sie nicht. Aber für die Erscheinung derselben in Kunstwerken und in systematischer Erkenntniß ist ein gewisser Grad des Luxus, eine gewisse allgemeine Verbreitung desselben unter einem Volk durchaus nothwendig. Es gehört Muth dazu, an die Wirklichkeit der Vernunft, an die überirdische Schönheit der Kunst, an die ewige Wahrheit der Wissenschaft zu glauben. Wo nun der Mensch noch mit seiner Selbsterhaltung zu ringen hat, da ist ein freies Denken und Bilden unmöglich; mittelst des Luxus aber gewöhnt er sich an das Dasein einer durch den producirenden Geist über die Natur erhabenen, durch ihn verschönten Welt. Kunst und Wissenschaft sind insofern der höchste Triumph des Luxus, und die Historiker haben oft genug das Zeitalter des Indischen Vikramaditja, des Athenischen Perikles, des Macedonischen Alexanders, der Ptolomäer, des Augustus und Hadrianus, des Hohenstaufischen Friedrich des Zweiten, der Mediceer, der Elisabeth, Ludwigs des Vierzehnten und andere Epochen als solche Coincidenzpuncte der Kunst und Wissenschaft mit der merkantilischen und politischen Blüthe der Völker gepriesen. Man muß hierbei insbesondere das Verhältniß der Arbeit und ihres Ernstes zur Muße und ihrem Spieltriebe beachten. Denn die redliche Arbeit ist dankbar; sie wirft mehr ab, als unmittelbar nothwendig ist. Die freie Zeit wird der Er-

holung gewidmet, welche für die Arbeit kräftigen und die abgenutzten Nerven und Muskeln wieder verjüngen soll. Die Muße soll aber einen Inhalt haben, denn nur der rohe Mensch erträgt die Langeweile des Nichtsthuns; für den gebildeten wird die Thätigkeit zum Bedürfniß. Das Spiel ist Thätigkeit, wie die Arbeit, allein es ist ohne Zusammenhang mit dem Bedürfniß; es ist sich selbst Zweck. Statt der Nothwendigkeit ist seine Regel der Zufall; statt der folgerichtigen Strenge seine Form die Inconsequenz. Die Arbeit nöthigt überall zur Bedingtheit, zur Anerkennung von Schranken. Das Spiel will dagegen den Genuß des Willkürlichen, des Unbedingten gewähren. Daher nimmt die Kunst den größten Raum der freien Muße gebildeter Völker ein, weil sie die tiefste innere Nothwendigkeit unter der Form willkürlicher Darstellung verbirgt. Die Künstler müssen dann freilich die Rolle der Arbeiter übernehmen; allein auch das Publicum, das zum Genuß ihrer Werke sich anschickt, ist der Arbeit nicht überhoben, denn ein Gedicht, eine musikalische Composition, ein Bild u. s. f. zu fassen, ist ohne alle Anstrengung nicht möglich, und nur der Gegensatz solcher Thätigkeit gegen den regelrechten Gang des Geschäftslebens täuscht uns darüber. Für den Gebildeten besteht die Erholung nur im Wechsel der Arbeit, denn selbst zum geringsten Karten- oder Dominospiel, zur leichtesten Conversation, ist ein gewisser Aufwand von Intelligenz erforderlich, und nur vom guten oder schlechten Wetter läßt sich halb bewußtlos sprechen. Je mehr sich die Verständigkeit des Geschäftsme-

chanismus ausdehnt, je vollkommener die Räder der Gesellschaft in einander greifen, um so mehr sucht sich das Gemüth namentlich durch die Musik zu retten, so daß alsdann, wie in unserer Zeit, ein bewundernswerther musikalischer Luxus entsteht. Nur ein durchgearbeitetes Volk kann den Wechsel von Spiel und Arbeit so ordnen und dem Spiel einen so mannigfaltigen Gehalt geben, daß ihm das Vergnügen ein unentbehrliches Lebenselement wird. Bei den Römern war der Schrei des Pöbels: Panes et Circenses, Folge der Uebersättigung; bei den Franzosen aber ist das amusement ein besoin geworden, und als die Vorläufer jeder gesellschaftlichen Metamorphose gehen sie darin den anderen europäischen Völkern voran, von denen viele allerdings den Luxus nur erst als vereinzeltes Phänomen kennen, und also bis zu jener heiteren Sorglosigkeit noch weithin haben.

III.

Die poetiſche Behandlung des Ehebruchs.

Juli 1835.

Ich will den Verſuch machen, die Hauptmomente zu charakteriſiren, welche der Ehebruch für die Poeſie darbietet, ein Verhältniß von ſo unſittlicher Natur, daß hier die Einheit des Schönen mit den ihm coordinirten Ideen des Wahren und Guten, welche wir für alle Kunſt zu fordern haben, auf den erſten Anblick etwas Unmögliches dünken dürfte. Ich meine hier nämlich nicht die Polemik der Poeſie in ſatiriſchen Ausbrüchen gegen das Laſter des Ehebruchs, wie bei Horaz, Juvenal u. A., ſondern ſeine epiſche und dramatiſche Formation. Denn es iſt unläugbare Thatſache der Erfahrung, daß ein großer Theil der poetiſchen Productionen, und gerade ſehr vorzüglicher, von den älteſten Zeiten her bis auf die gegenwärtige Literatur herunter, ſich um den Ehebruch drehet. Die Analyſe eines ſo bedeutenden Verbrechens in Bezug auf ſeine poetiſche Behandlung wird daher nicht ohne Intereſſe ſein. Da nun die Ehe innerhalb eines jeden Volkslebens auf eine beſtimmte Weiſe ſich geſtaltet, da

ferner dieſe ſpecifiſche Beſtimmtheit bei einem jeden Volk im Verlauf ſeiner geſchichtlichen Entwicklung ſich mannigfach verändert, ſo könnte für eine erſchöpfende Betrachtung des Stoffs kein beſſerer Weg gedacht werden, als die Abfolge der Geſchichte zur Grundlage zu machen, weil die Poeſie in ihren Erzeugniſſen immer auch der Reflex der herrſchenden volksthümlichen Sittlichkeit iſt. Bei dieſer Methode würden wir im Allgemeinen den Unterſchied der Polygamie und Monogamie zu beachten haben. Dort würden wir finden, daß der Ehebruch eigentlich gar nicht exiſtirt, weil das Weib dem Manne ſchlechthin untergeordnet, und die Gleichgültigkeit gegen ſeine Verbindungen Grundton des ganzen Verhältniſſes iſt. Im chineſiſchen Schiking finden wir wohl Klagen der Frauen über die Vernachläſſigung durch den Mann, aber durchaus keine ſittlich empörte Anklage deſſelben wegen Verletzung der ehelichen Treue. In dem merkwürdigen indiſchen Drama, Mrichchakati, wird uns das Verhältniß eines ernſten und frommen Brahmanen, Chârudatta, zu einer geiſtreichen, gefühlvollen und reizenden öffentlichen Buhlerin, Vaſantaſena, dargeſtellt. Dieſe verliebt ſich in jenen und, von ſo viel Schönheit und Zärtlichkeit eingenommen, kann er nicht umhin, ihre treue Liebe mit Gegenliebe zu belohnen. Er iſt aber verheirathet. Als er nun durch Kabale eines Nebenbuhlers eines Diebſtahls verdächtigt und deshalb zum Tode verurtheilt wird, nahet ſich ihm ſeine Gattin mit ihrem Kinde. Vaſantaſena rettet ihn. Chârudattas Gattin, die eben aus Ver-

zweiflung den Scheiterhaufen besteigen wollte, begrüßt sie neidlos mit den freundschaftlichen Worten: Willkommen, glückliche Schwester! — und Vasantasena umarmt sie, indem sie gesteht, jetzt wirklich glücklich zu sein. Wäre diese Scene auch, wie der Uebersetzer Wilson vermuthet, später interpolirt, so verliert sie doch das Charakteristische nicht. — Erst in der Monogamie wird der Ehebruch wahrhaft unsittlich, weil ihre Basis nicht, wie vorherrschend im Orient, die Befriedigung des Geschlechtstriebes, die Erzeugung einer Nachkommenschaft ist, sondern die Sittlichkeit selbst den Ausgangspunct bildet und sich die Sinnlichkeit von vorn herein unterordnet. Hier erst wird wirkliche Eifersucht möglich. Die Frauen der Griechen und Römer standen in dieser Beziehung in der Mitte zwischen dem orientalischen und dem christlich-modernen Leben. Daher finden wir hier den Anfang einer Wechselwirkung zwischen Mann und Frau, wo diese mit Vorwürfen über ihr gekränktes Recht frei herausgeht. — Allein die rechte Innigkeit der wechselseitigen Beziehung erscheint erst im christlich-germanischen Leben. Den Germanen zeichnet von seinem ersten Auftreten in der Geschichte an die Achtung der individuellen Persönlichkeit aus. Das Christenthum befestigte dieselbe, erhob sie zum vollen Bewußtsein. Nun ist es höchst interessant, in den Ueberlieferungen der ältesten christlichen Kirche zwei verschiedene Richtungen dem Keim nach angedeutet zu finden, welche in der neueren Geschichte sich massenhaft in dem Gegensatz einer ehelichen, ich möchte sagen realen

und objectiven und einer erotiſchen, idealen und ſubjectiv-ſentimentalen Liebe entfaltet haben. Auf der einen Seite ſteht nämlich Chriſtus, auf der andern Maria. Chriſtus ſetzt die Heiligkeit der Ehe feſt; auch nur den begehrenden Blick des Auges, die Unreinigkeit des Herzens, die Befleckung des Gemüthes durch den lüſternen aufſteigenden Wunſch erklärt er ſchon für Ehebruch. Die Ehe ſoll nach ihm unauflöslich ſein, außer wo der Ehebruch ihr Weſen zerſtört und die Gatten auf immer einander entfremdet hat. Und doch iſt er auch wieder milde. Bei den Griechen, noch mehr aber bei den Germanen war die Strafe des Ehebruchs ſehr hart. Chriſtus verzieh der Ehebrecherin auf eine ſehr nachſichtige Weiſe. — Auf der anderen Seite ſteht nun Maria mit einem doppelten Verhältniß, einem proſaiſchen und einem poetiſchen. Das proſaiſche iſt ihre Ehe mit Joſeph, das poetiſche ihre Befruchtung durch den heiligen Geiſt, wodurch ſie in ein Verhältniß zu Gott ſelbſt tritt. Die Dichter haben nur dies letztere aufnehmen können; Joſeph wird von ihnen vergeſſen, und nur in einigen gereimten Legenden vom Leben der Maria kommt er als der ſorgliche Hüter des Kindes vor. Maria wird als die von Gott geliebte Jungfrau, als die Königin der Himmel geprieſen. Die Malerei dagegen hat Joſeph theils bei ſeiner Verlobung mit der Maria, theils bei der Geburt des Chriſtkindes im Stall, endlich bei der Flucht der Eltern nach Aegypten, wie ſie unterwegs ausruhen, mit der Miene der zwar erſtaunt anbetenden, aber doch im Durchſchnitt ihr

gänzliches Nichtverstehen ausdrückenden Demuth dargestellt, zuweilen sogar mit Zügen eines nicht völlig überwundenen Zweifels, der ihm ein verdrießliches Ansehen giebt. In dem weiteren Verlauf von Christi Geschichte tritt der treue Pflegevater ganz zurück; am Kreuz des Sterbenden finden wir wohl die von Schmerz zerrissene Mutter, aber nicht ihn. Betrachten wir diese Ueberlieferungen näher, so zeigt sich einmal die absolute Einheit und Heiligkeit der Ehe; sodann aber die Ueberschwänglichkeit des Verhältnisses zu einer Geliebten. Beide Momente sind in Maria vereinigt. Sie ist Gattin eines frommen, unbescholtenen Mannes und zugleich ist sie diejenige, die in bräutlicher Jungfräulichkeit auf Gott sich bezieht. Die katholische Poesie hat sich wohl gehütet, sie als Gattin Gottes des Vaters darzustellen; das wäre prosaisch gewesen; ja es widerspricht überhaupt der Vorstellung von Gott, eine besondere Neigung u. s. f. in ihm zu setzen. Allein sie hat sich nicht gescheuet, geradezu von der Liebe zu singen, mit welcher Maria's Keuschheit, Tugend und Schönheit Gott erfüllt habe; ja, indem Gott der Sohn dem Wesen nach von dem Vater nicht verschieden ist, hat sie auch nicht Anstand genommen, den Sohn in das Verhältniß des Bräutigams zur Mutter zu stellen *). Erst mit der tiefsten Begründung der Ehe

*) In der griechischen Mythenwelt, wenn wir uns den Vergleich des Heiligen mit dem Profanen erlauben, finden wir eine in der äußeren Construction ganz analoge Geschichte in der Erzeugung des Herakles. Aber hier ist es die Sinn-

erzeugt ſich daher unter den chriſtlich-germaniſchen Völkern das eigenthümliche Verhältniß zu einer Geliebten. Die nordiſchen Stämme und der Proteſtantismus haben daſſelbe nicht anerkannt, nicht geduldet; aber die katholiſche Kirche und die romaniſchen Stämme haben es in ihr Syſtem der Sittlichkeit angenommen. In der Provence, in der Mitte zwiſchen dem eigentlichen Frankreich, zwiſchen Spanien, Italien und Deutſchland, finden wir im Leben der Troubadours die erſten Spuren deſſelben; jeder Troubadour hatte eine, im Lauf der Zeit auch wohl mehre Geliebten, welche Gattinnen Anderer waren. Auch Dante gehörte mit ſeiner wahrſten Liebe nicht ſeiner Gattin, ſondern ſeiner Beatrice an, und Petrarca's Geliebte war ebenfalls die Frau eines Anderen; alle Glut der Schwärmerei hinderte ihn jedoch nicht, außerdem einen natürlichen Sohn und eine natürliche Tochter zu erzeugen. In Spanien und Italien bildete ſich dieſe Seite in der Galanterie des hausbefreundeten cavaliere servante aus. In Frankreich blieb ſie frei von der Weitläufigkeit eines ſtrengen Ceremoniels der Etiquette;

---

lichkeit, welche den Zeus zur Alkmene zieht, und wegen dieſes Ausgangspunctes wird die ganze Geſtaltung komiſch. Es wird dem Amphitruo und Soſias durch Zeus und Hermes erſt ein Betrug geſpielt, und dann die in Verlegenheit geſetzte Frau gerechtfertigt. Von der unendlichen Tiefe der Liebe, wie Heinr. v. Kleiſt dieſen Stoff aufgefaßt hat, ſehen wir bei Plautus, der nach griechiſchem Vorbild arbeitete, noch nichts. Die individuelle und dadurch ſentimentale Liebe gehört der modernen Zeit.

die Geliebte war die maîtresse und dadurch das ganze Verhältniß einer größeren Sittenlosigkeit preisgegeben, als in Spanien und Italien. Wenn wir bei diesen Völkern einer abstracten Trennung der Prosa der Ehe und der Poesie der Liebe begegnen, so haben die Scandinavier, die Engländer, die Deutschen, obwohl auch sie nicht davon frei geblieben sind, im Durchschnitt die Forderung festgehalten, daß das zur Gattin erwählte Weib auch durch allen Wechsel der Ehe, durch die ganze Dauer derselben die Geliebte bleiben soll. Daher bei den Deutschen das Vorwalten des Familienlebens, weil die Gatten durch die stete Erneuung der ursprünglichen Liebe in der Ehe eine Befriedigung finden, die an Innigkeit und Süßigkeit jedes andere Verhältniß übertrifft. Für die Franzosen des achtzehnten Jahrhunderts war diese Glückseligkeit nichts als Philisterhaftigkeit; die höheren Stände ahmten ihren Ton nach, drangen aber nicht durch den Kern der Volkssitte hindurch und sind gegenwärtig zur Achtung der Ehe zurückgekehrt.

Dies möchten die ungefähren Grundzüge sein, die uns leiten müßten, wenn wir die dichterische Gestaltung des Ehebruchs im Zusammenhang mit der Geschichte entwickeln wollten. Allein ein solches Verfahren erheischt eine Ausdehnung, der ich mich hier nicht überlassen kann; es würde uns nämlich in die detaillirte Gesetzgebung der Kirchen und Staaten verstricken. Es sei mir daher erlaubt, nur einige Andeutungen über die Hauptdifferenzen mitzutheilen, welche sich am augenscheinlichsten bei diesem

Thema herausſtellen. Die Poeſie kann ſo wenig als irgend eine andere Kunſt des Häßlichen entbehren. Dies klingt vielleicht paradox, iſt es in der That aber nicht. Das Schöne hat ſeine Beſtimmtheit im Maaß. Soll daſſelbe nicht blos ſymmetriſch erſcheinen, ſo iſt nothwendig, daß die Gleichheit der Verhältniſſe durch das Ungleiche gebrochen werde. Erſt dadurch entſteht Harmonie. In unſerem Falle ſind es die beiden Gatten, die zu einander in ſymmetriſchem Verhältniß ſtehen. Der Ehebruch iſt das Negative dieſer poſitiven Elemente. Aber die Poeſie hat uns zu entwickeln, wie das Negative im Poſitiven ſich aufhebt. Je ſtabiler das Element iſt, in welchem die Kunſt darſtellt, um ſo mehr bleibt ſie in der reinen Conſonanz harmoniſcher Formationen, wie die Architektur und Sculptur, ſtehen. Je flüſſiger, beweglicher aber das Medium ihrer Verwirklichung wird, um ſo mehr verſchwindet die ruhige Größe, die heitere Einfachheit. Die Unterſchiede der dargeſtellten Objecte vermannigfaltigen ſich; die Leidenſchaft wird wach; Luſt und Schmerz machen ſich frei, ſelbſt das Böſe tritt heraus. Die Malerei bietet uns die vollendete Erſcheinung des Lebens; wie ſie im ſeelenvollen Blick des Auges, der der Sculptur noch fehlt, die Pforte des Innern eröffnet, ſo ſtrömt die Muſik nur die Innerlichkeit der Empfindung in den Wogen der Töne aus. Die Poeſie aber umſchließt das äußere und innere Leben mit gleicher Macht in allen Nüancen; wo keine andere Kunſt hinreicht, wo auch die Muſik nur anzudeuten vermag, da iſt ſie die volle Offen-

barung. Sie spricht aus, was den Geist in seinen Tiefen bewegt. Sie kann daher die Wildheit der Leidenschaft, die Verhärtung des Bösen nicht von sich ausschließen. Aber es kommt darauf an, daß sie das Verwerfliche, das moralisch Verabscheuungswürdige als das hinstelle, was es ist. Das Gute für sich allein, in abstracter Isolirung gedacht, ist nicht poetisch; im Gegentheil es wird langweilig. Das Böse für sich allein ist auch nicht poetisch. Es ist widrig, seine Anschauung wird quälerisch. Jedoch der Kampf des Guten mit dem Bösen ist poetisch; da nun das Böse lediglich als Verneinung des Guten Existenz hat, so ist es bei dem Kampf im Nachtheil; es ist machtlos gegen das Gute, es findet seinen Untergang an demselben und durch dasselbe. Des Teufels können die Dichter also nicht entbehren; es fragt sich nur, ob sie ihn an den Stufen des göttlichen Thrones der Liebe und Macht erscheinen lassen, wie Goethe und jeder ächte Poet, oder ob sie, wozu einige neuere Franzosen nicht übel Lust zu haben scheinen, ihn auf den Thron setzen, Gott aber sammt den Schaaren der Engel aus dem Himmel exiliren. Vom Princip der Sittlichkeit aus angesehen, ist der Ehebruch schlechterdings häßlich. Der Antheil, den die Poesie an ihm nimmt, muß sich auf der Idee der Ehe selbst begründen. Ohne den Ehebruch kann die Ehe nicht lebendig entwickelt werden. Die treuen Gatten, wie Philemon und Baucis, haben, auch wenn sie sich in den Pfarrer von Grünau und dessen kochkunsterfahrene Ehefrau verwandeln, nur in

einer Idylle Raum. Die Treue einer Penelope wird nur dadurch ſo reizend, daß ſie ſelbſt von Freiern umſchwärmt, und ihr Mann von der ſchönlockigen Kalypſo und Kirke eine Zeitlang gefeſſelt wird. Die Poeſie bedarf des Negativen. In der Darſtellung des Ehebruchs muß ſie uns alſo die Wahrheit der Ehe ſelbſt darlegen. Oder vielmehr, jene Darſtellung iſt ohne die Idee eigentlich unmöglich, denn eine Dichtung, welche uns in vollem Ernſt den Ehebruch als vernünftig vorführen wollte, würden wir mit Ekel von uns weiſen. Zwar fehlt es nicht an ſolchen Producten in der Literatur, namentlich aus der Zeit, wo der jüngere Crébillon ſeine libidinöſen Romane ſchrieb, allein als Poeſie können ſolche Gemälde trotz ihres Glanzes der Phantaſie, trotz ihrer ſchimmernden Diction nicht anerkannt werden. Sie ſind ſchmutzigen Träumen vergleichbar; man hat ſie geträumt, das iſt wahr; hätte man aber die Beſonnenheit des freien, wachen Lebens gehabt, ſo würde man ſie nicht geträumt haben. Man ſucht ſchnell darüber fortzukommen, man ſpricht nicht davon: ſo ſucht auch ein Volksbewußtſein ſolche Erinnerungen zu verkürzen und als Verirrungen, deren es ſich ſchämt, zu vergeſſen.

Die Familie iſt der Boden des ſittlichen Geiſtes, der Schooß ſeines unmittelbaren Daſeins, weshalb jede Verletzung des Familienlebens ohne Weiteres die tiefſten geiſtigen Intereſſen aufregt. Da nun alle Kunſt dahin ſtreben muß, im kleinſten äußeren Umfang die höchſte Kraft und Fülle zu entwickeln, in geringen Räumen die ganze

Welt zu concentriren, so ist die Familie mit den mannigfaltigen Unterschieden ihrer so einfachen und doch so gediegenen Verhältnisse unzweifelhaft ein sehr naheliegender und günstiger Stoff. Daß die Ehe die vollkommenste Darstellung des Geschlechtes, daß sie als Ergänzung des männlichen und weiblichen Charakters die schönste, daß sie sowohl im Verhältniß der Gatten zu einander, als im Verhältniß derselben zu den Kindern die heiligste Sittlichkeit, endlich, daß sie durch Innigkeit und Zarheit des Gefühls der wahre Heerd gemüthlichen Daseins ist, diese Begriffe muß ich voraussetzen. Der Ehebruch zerrüttet alle diese Schönheit, Heiligkeit, Gemüthlichkeit. Denn indem die Ehe Maun und Weib als eine ungetrennte, wenn gleich in sich unterschiedene Einheit setzt, führt der Ehebruch eine dritte Persönlichkeit hinzu, welche das Abgerundete, fest in sich Abgeschlossene der Ehe stört und so ihre reizende Gestalt aufhebt, die offenbar nur darin liegt, daß innerhalb der Ehe mit uud an dem Manne das Weib, mit und an dem Weibe der Mann erscheint. Wird so der erfreuliche Anblick einer harmonischen Einheit verkümmert, so wird die Heiligkeit des ehelichen Bundes nicht minder gekränkt, denn nur so lange besteht dieser, als der Mann seinem Weibe, die Frau ihrem Manne ausschließend ergeben ist. Wird daher diese Grenze mißachtet, wird diese Nothwendigkeit verletzt, so ist mit einer solchen Befleckung auch die heilige Weihe der Ehe auf immer dahin. Und diese Verletzung zieht schließlich eine Zertrümmerung aller heiteren wohlthuenden Gemüthlich-

keit nach ſich, weil ſich der ehebrecheriſche Gatte, um doch den Schein der Liebe zu erhalten, zur Heuchelei gezwungen ſieht. Die ächte Einheit iſt verſchwunden. Das natürliche Zuvorkommen des herzlichen Vertrauens verwandelt ſich in geſuchte Schmeichelei, um den eingelullten, getäuſchten Gatten deſto ſicherer zu betrügen; die ſtille, ungezwungene Achtung verkehrt ſich in ein conventionelles Betragen, dem Gatten Alles zu gewähren, was er nach Recht und Pflicht verlangen kann; genug, alle Künſte eines böſen Gewiſſens, das ſich nicht verrathen will und daher um Legitimität eifrigſt bemüht iſt, werden rege.

Die Verſuchung zum Ehebruch liegt für beide Gatten vornämlich darin, daß er alles Süße, was das Werden eines Liebesbündniſſes begleitet, alles Fürchten und Hoffen, alles Entbehren und Genießen deſſelben von Neuem darbietet, und zwar, durch die nothwendige Verſchwiegenheit des Verhältniſſes, in erhöhetem Maaße. Der Mann durchlebt wieder die Spannung des leidenſchaftlichen Jünglings. Das Weib hat den Genuß, zu empfinden, daß, obwohl ſie dem Recht nach einem Einzigen zugehört, und dies Verhältniß in dieſer Beziehung jeden anderen Mann von ihr abſchneidet, jeden in ehrerbietiger Ferne hält, obwohl ſie als ausſchließend von ihrem Gatten geliebt betrachtet werden ſoll, dennoch ein Anderer ſie mit ſehnſüchtigem Verlangen verfolgt. Eine ſolche Liebſchaft hat zu ihrem Hintergrunde nicht die Ehe, wie die öffentliche Bewerbung. Sie iſt vielmehr von dem geiſtigen Kitzel erfüllt, daß dem ſchändlichen Verhältniß ein ſittliches ge-

opfert wird. Die Buhlerin siegt über eine Gattin, wenn die Verführung von ihr ausgeht, der Buhler über einen Gemahl. Die satanische Eitelkeit, heilige Bande zerrissen zu haben, und sich als die unwiderstehliche Macht zu wissen, welche dies vermochte, ist gerade das Verlockende; eben so die falsche Lust, welche aller Betrug, alle Heimlichkeit dem Menschen gewährt. Man freut sich nicht blos, geliebt zu werden, sondern auch einem Anderen diese Liebe entzogen zu wissen; man hat nicht blos den Genuß einer schlichten Ergebung der Geliebten, sondern weiß auch, daß dieselbe Entsagung eines anderen Verhältnisses in sich schließt. Diese Versunkenheit in die gemeinste Eitelkeit ist es, wodurch viele Romane der neueren Zeit so widerlich werden, weil ihre Verfasser und Verfasserinnen ihre Triumphe als die interessantesten Situationen malen, als etwas Neidwerthes, und von der grenzenlosen Verworfenheit solcher Zustände gar keine Ahnung zu haben scheinen.

Da nun in der Ehe die zarteste Verschmelzung des Geistigen und Sinnlichen stattfindet, so ergibt sich aus der Einheit dieser Elemente, daß der Ehebruch entweder die geistige oder die sinnliche Seite hervorkehrt. In diesem Unterschied wurzelt der des Ehebruchs überhaupt; er ist, wo die Macht der Sittlichkeit über ihn hingreift, tragisch, wo hingegen die Sinnlichkeit ihr Spiel treibt, komisch.

Der tragische Ehebruch ist aber, wie der komische, in sich höchst mannigfaltig. Im Allgemeinen dürften sich in ihm folgende Fälle unterscheiden lassen: 1) der directe

Ehebruch, wo die That ohne Zweifel, ohne Zaudern erfolgt; 2) der Kampf des von der Sittlichkeit gehaltenen Gemüthes mit dem Reiz des Verbrechens; 3) die Steigerung des Verhältnisses durch die Nothwendigkeit, ihm nicht blos die Sittlichkeit überhaupt zu opfern, sondern selbst zur Gemeinschaft mit dem Unnatürlichen sich entschließen zu müssen.

Der erste Fall ist der einfachste und daher auch der früheste; die Leidenschaft abstrahirt von allen Folgen; sie läßt sich ohne Skepsis ein. Die Poesie kann sich dies Verhältniß, insofern es ernster Natur ist, nur durch eine anderweite Berechtigung aneignen. Der Raub der Helena durch Paris hat zwar einen ernsten, allein noch keinen wirklich tragischen Charakter, denn er ist nicht unmittelbar durch Paris oder Helena beabsichtigt, er ist durch den Streit der Göttinnen motivirt; es ist nicht blos menschliche Willkür, welche diesen Ehebruch veranlaßt, es ist Aphrodite im Kampf mit Here und Athene, welche den schönen Hirten zum schönsten Weibe führt. Unleugbar würde es prosaisch gewesen sein, hätte Aphrodite dem Paris ein schönes Mädchen zugeführt; indem aber das Schönste bereits im Besitz eines Anderen sich findet, kann es nicht mit sinnlicher Ruhe genossen werden, sondern schon das erste Ergreifen desselben ist mühevoll. — Ein anderer ächt tragischer Fall ist das Geschick des Agamemnon. Menelaos erbeutet sich die Gattin wieder. Agamemnon kehrt zurück; Klytämnestra hat sich dem Aegistheus gesellt; sie ermordet den Agamemnon. Kassandra ist es bei

Aeschylus, welche die Unseligkeit des Hauses im Innersten empfindet. In den homerischen Gesängen findet sich in Bezug auf Helena, Menelaos und Paris keine finsterdrohende Aeußerung. Nur Verdruß, Unmuth, Gram wird zuweilen in der Ilias laut. Kassandra dagegen beschwört in ihrem Seherwahnsinn alle Schrecken herauf, welche die Zerrüttung in der Familie des Agamemnon umschweben. Klytämnestra ist über ihre That, die sie frohlockend im Detail selbst erzählt, ganz ruhig. Als der Chor ihr zuruft:

Flieh' aus der Stadt verbannt,
Haß und Greuel den Bürgern!

entgegnet sie:

Du nun erkennest ferne Stadtverbannung mir.
Und Bürgerhaß zu tragen und den Fluch des Volks,
Dagegen gar nichts diesem Mann anschuldigend,
Der sonder Anstand, gleich als wurd' ein Lamm erwürgt,
Da reichlich Wollvieh durch die Au'n herwimmelte,
Geopfert seine Tochter, mir die theuerste Frucht
Der Wehen, zur Hemmung rascher Stürm' aus Thrakia.
Nicht den vom Land hier wegzubannen ziemte dir,
Zum Lohn des Greuels? aber hörst du meine That,
Gleich bist ein strenger Richter du? Dir sag' ich denn
Auf solche Drohung, daß ich vorbereitet bin,
Du sollst, wenn gleich so deine Hand obsiegt, von mir
Herr sein; doch wenn das Gegentheil vollführt ein Gott,
Traun, spät gewitzigt lernest du Besonnenheit.

Wie hier die Mutter es ist, welche im Bewußtsein, die Tochter am Vater zu rächen, den Mord desselben als Pflicht betrachtet und ihr Verhältniß zum Aegisthus durch

die Impietät Agamemnons gerechtfertigt sieht, so hat die neuere Poesie an der Geschichte der Longobardenkönigin Rosamunde einen Stoff empfangen, wo die Tochter den Mord des Vaters an seinem Mörder, ihrem Gatten rächt. Um einen Mörder desselben zu finden, nimmt sie ihre Zuflucht mit kältester Berechnung des Hasses zu einem künstlich herbeigeführten Ehebruch; sie schiebt sich dem Liebhaber ihrer Kammerfrau, dem Peredeo, unter und weiß ihn so mittelst der Furcht der Anklage zum Morde Alboin's zu bewegen. Schon im funfzehnten Jahrhundert versuchte ein italienischer Dichter, Rucellai, diesen Gegenstand in einem Trauerspiel zu behandeln. Bei uns ist dies mehrfach geschehen, zuletzt von Fouqué und Uechtritz. Endlich hat auch Gruppe eine epische Formation des Stoffes versucht. Aber keine dieser Behandlungen hat Glück gemacht; der Grund möchte am Ende weniger in den Dichtern, als darin liegen, daß Rosamunde noch einem zweiten Verrath sich überläßt, indem sie den Peredeo wiederum ihrer Neigung zum Exarchen von Ravenna durch Gift aufzuopfern versucht, eine Gemeinheit, wodurch die Anlage zu tragischer Größe, welche sie als eine durch barbarischen Uebermuth des Gatten gereizte Tochter unstreitig besitzt, sehr beeinträchtigt wird.

Reicher gestaltet sich der Ehebruch, wo das Bewußtsein seiner Unsittlichkeit in den Ehebrechern eine Entzweiung des Gemüths hervorruft. Die reinste tragische Entfaltung findet in diesem Falle da Statt, wo der Ehebruch selbst als That an sich gar nicht existirt, wo aber

nichtsdeſtoweniger von dem Verdacht des Ehebruchs aus ſo gehandelt wird, als ſei er wirklich vollbracht. Denn unter dieſer Vorausſetzung ſind beide Gatten unſchuldig und erwecken deshalb unſere reinſte, ungehemmteſte Theilnahme. So iſt es z. B. in den Nibelungen, wie die deutſche Poeſie dieſelben entwickelt. Sigfrid hat die Ehe nicht mit Brunehild gebrochen, aber durch einen unglückſeligen Zufall iſt allerdings der hinreichendſte Grund zu ſolchem Verdacht vorhanden. So iſt es in Shakeſpeare's Othello, wo die keuſcheſte und treueſte Frau dem Gatten eines elenden Schnupftuchs halber als unrein, als verrätheriſch erſcheinen muß. So iſt es in Cymbelin; am einſeitigſten und grauſamſten aber in dem Calderonſchen Stück, der Arzt ſeiner Ehre. — In dieſen Dichtungen iſt der Ehebruch ſelbſt gar nicht angeſtrebt. Aber wir finden auch eine Reihe, wo es in der That auf ihn angelegt iſt, wo es aber, ſei es durch die Keuſchheit des Mannes, ſei es durch die der Frau, nicht dazu kommt. Bei dieſen Poeſieen liegt das Tragiſche nicht in der Intention des Ehebruchs, in der Anſtrengung, ihn herbeizuführen, ſondern erſt in der Verwandlung der nicht befriedigten, nicht erwiederten Liebe in Haß. Die älteſte Geſchichte dieſer Art iſt die altteſtamentiſche von Joſeph. Die Mohamedaniſche Dichtkunſt hat dieſelbe weitläufig und oftmals ausgeführt, weil die zwölfte Sure des Koran ihre vollſtändige Erzählung giebt. Der Frau des Potiphar iſt auch ein Name gegeben, Suleicha. Ich kann mich hier nicht darauf einlaſſen, die verſchiedenen

Schattirungen zu analysiren, welche die Phantasie der orientalischen Dichter in den Künsten, womit Suleicha den schönen Jussuf zu verführen sucht, darbietet. Als er ihrer Begierde widersteht, klagt sie ihn selbst des Conats des Ehebruchs an. Das Tragische ist hier besonders in dem qualvollen Kampf enthalten, den Suleicha, hingerissen von ihrer Wuth, mit sich selbst streitet, den geliebtesten Mann der Härte des Gefängnisses preisgegeben zu haben. Die Persischen Dichter haben deshalb für die Schönheit Suleicha's so sehr Partei genommen, daß sie, nicht ungeschickt, eine endliche Versöhnung und Vermählung derselben mit Jussuf herbeizuführen wissen, die sogar als ein Rathschluß des Himmels dargestellt wird. Im Mittelalter liegt die nämliche Geschichte der Erzählung zu Grunde, welche die einzelnen Novellen der Gesta Romanorum umschließt und im Deutschen als das Volksbuch von den sieben weisen Meistern bekannt ist. Wie hier der Mann ein Gegenstand der Begierde des Weibes ist, so haben wir auch zwei Volksbücher, in denen umgekehrt das Weib durch den Mann dem Elende aufgeopfert wird, weil es seiner verbrecherischen Neigung nicht entgegenkommt. So sehen wir durch Biren's Anschwärzung im Octavianus die Kaiserin Felicitas verstoßen, aber, wie in Shakespeare's Wintermährchen, am Ende wieder zu Ehren gebracht. So sehen wir in der Genoveva die Pfalzgräfin durch Golo's Tücke in die Waldeinöde verbannt. Der letztere Stoff, der ursprünglich durch einen Französischen Jesuiten in die Literatur

eingeführt ward, hat durch zwei deutsche Dichter, durch Maler Müller und Tieck, seine höchste Blüthe erreicht. Die Zerrissenheit Golo's in Liebe und Haß gehört zu dem Herrlichsten, was Tieck hervorgebracht hat. — Hier sehen wir auch noch den Verdacht des Ehebruchs; aber er ist dadurch hervorgerufen, daß von der einen Seite her der Ehebruch wirkliche Absicht war. Kommt es endlich von beiden Seiten zur Einwilligung in den Ehebruch, so ist damit der Gipfel der Entzweiung erstiegen. Hier hat die Poesie nur die doppelte Wahl: entweder sie läßt sich die Liebenden im Schmachten nach einander verzehren, weil die Scheu der Sittlichkeit die Obmacht behält, oder die Liebenden sündigen wirklich und gehen in schnellem Sturze unter. Das Erstere ist in allen Romanen der Fall, welche eine ähnliche Grundlage wie Goethe's Werther haben; in der gelungensten Nachbildung desselben, die wir besitzen, in Bulwers Falkland, ist mehr das Weib, bei Goethe mehr der Mann geschildert. Der Mittelpunct dieses Kampfes ist in Goethe's Wahlverwandtschaften enthalten. Was im Werther eine einfache Leidenschaft ist, erscheint hier verdoppelt; was dort nur den Einzelnen betrifft, umfaßt hier eine Familie; was dort als ein Band des Gemüthes mit der Natur in unmittelbarer Frische hervorströmt, ist hier durch eine sehr geübte Reflexion und die mannigfachsten geselligen Verhältnisse zur Melancholie des Nachdenkens gesteigert; Lotte ist ein unbefangenes Naturkind; Ottilie ist ein engelhaftes Wesen, das aber — ein Tagebuch führt. Durch

die Klarheit des Selbstbewußtseins wird hier Alles geschärft, aber auch wieder bis zum Elegischen gemildert. Wir unterscheiden in dem Roman zwei Extreme, die ernstgemeinte Ehe zwischen Charlotte und Eduard, den liederlichen Ehebruch der Baronesse im französisch frivolen Ton der höheren Stände. Hier ist gar nicht der Wille der Ehe; dort ist er wohl, aber in den Personen fehlt die Bedingung seiner völligen Realisirung. So bewegt sich Alles im Unmöglichen; jeder Rettungsversuch birgt seine Vernichtung in sich selbst. Ich gestehe, daß ich Alles, was den harmlosen Geist einer Ehe unter der unschuldigsten Außenseite vergiften, bis zur Unnatur verderben kann, in diesem Roman zusammengedrängt sehe. Wohl weiß ich, daß gerade die Wahlverwandtschaften für das Maximum Goethe'scher Unsittlichkeit gelten. Ein solches Urtheil ist aber nur ein Beweis des gedankenlosen Absprechens, worin unsere Kritik so verloren ist, daß die Objecte, über welche sie urtheilt, ihr nur nebelhaft vor Augen schweben. Ich brauche mich hier auf eine weitläufige Rechtfertigung des Romans nicht einzulassen, da wir Alle hoffentlich von der tiefen Lebensweisheit desselben, von der darin dargelegten wundervollen Offenbarung eines selbstgeschaffenen Fatalismus überzeugt sind, und ich frage daher nur, ob nicht solche Verhältnisse, wie darin geschildert sind, existiren, ob nicht durchweg das Bewußtsein sich zeigt, daß die Ehe „als der Anfang und Gipfel aller Cultur" aufrecht erhalten werden müsse, ob nicht Eduard wie Ottilie, der Hauptmann wie Charlotte

eingeführt ward, hat durch zwei deutsche Dichter, durch Maler Müller und Tieck, seine höchste Blüthe erreicht. Die Zerrissenheit Golo's in Liebe und Haß gehört zu dem Herrlichsten, was Tieck hervorgebracht hat. — Hier sehen wir auch noch den Verdacht des Ehebruchs; aber er ist dadurch hervorgerufen, daß von der einen Seite her der Ehebruch wirkliche Absicht war. Kommt es endlich von beiden Seiten zur Einwilligung in den Ehebruch, so ist damit der Gipfel der Entzweiung erstiegen. Hier hat die Poesie nur die doppelte Wahl: entweder sie läßt sich die Liebenden im Schmachten nach einander verzehren, weil die Scheu der Sittlichkeit die Obmacht behält, oder die Liebenden sündigen wirklich und gehen in schnellem Sturze unter. Das Erstere ist in allen Romanen der Fall, welche eine ähnliche Grundlage wie Goethe's Werther haben; in der gelungensten Nachbildung desselben, die wir besitzen, in Bulwers Falkland, ist mehr das Weib, bei Goethe mehr der Mann geschildert. Der Mittelpunct dieses Kampfes ist in Goethe's Wahlverwandtschaften enthalten. Was im Werther eine einfache Leidenschaft ist, erscheint hier verdoppelt; was dort nur den Einzelnen betrifft, umfaßt hier eine Familie; was dort als ein Band des Gemüthes mit der Natur in unmittelbarer Frische hervorströmt, ist hier durch eine sehr geübte Reflexion und die mannigfachsten geselligen Verhältnisse zur Melancholie des Nachdenkens gesteigert; Lotte ist ein unbefangenes Naturkind; Ottilie ist ein engelhaftes Wesen, das aber — ein Tagebuch führt. Durch

die Klarheit des Selbſtbewußtſeins wird hier Alles geſchärft, aber auch wieder bis zum Elegiſchen gemildert. Wir unterſcheiden in dem Roman zwei Extreme, die ernſtgemeinte Ehe zwiſchen Charlotte und Eduard, den liederlichen Ehebruch der Baroneſſe im franzöſiſch frivolen Ton der höheren Stände. Hier iſt gar nicht der Wille der Ehe; dort iſt er wohl, aber in den Perſonen fehlt die Bedingung ſeiner völligen Realiſirung. So bewegt ſich Alles im Unmöglichen; jeder Rettungsverſuch birgt ſeine Vernichtung in ſich ſelbſt. Ich geſtehe, daß ich Alles, was den harmloſen Geiſt einer Ehe unter der unſchuldigſten Außenſeite vergiften, bis zur Unnatur verderben kann, in dieſem Roman zuſammengedrängt ſehe. Wohl weiß ich, daß gerade die Wahlverwandtſchaften für das Maximum Goethe'ſcher Unſittlichkeit gelten. Ein ſolches Urtheil iſt aber nur ein Beweis des gedankenloſen Abſprechens, worin unſere Kritik ſo verloren iſt, daß die Objecte, über welche ſie urtheilt, ihr nur nebelhaft vor Augen ſchweben. Ich brauche mich hier auf eine weitläufige Rechtfertigung des Romans nicht einzulaſſen, da wir Alle hoffentlich von der tiefen Lebensweisheit deſſelben, von der darin dargelegten wundervollen Offenbarung eines ſelbſtgeſchaffenen Fatalismus überzeugt ſind, und ich frage daher nur, ob nicht ſolche Verhältniſſe, wie darin geſchildert ſind, exiſtiren, ob nicht durchweg das Bewußtſein ſich zeigt, daß die Ehe „als der Anfang und Gipfel aller Cultur“ aufrecht erhalten werden müſſe, ob nicht Eduard wie Ottilie, der Hauptmann wie Charlotte

in unaufhörlichem Kampf mit ihrer Neigung begriffen sind, endlich ob es für eine unentschlossen schwankende Sittlichkeit eine härtere Gerechtigkeit geben kann, als nach unzähligen halben Anstrengungen elend hinzusiechen, weil die verderbende Schwäche nicht von vorn herein mit Entschiedenheit bekämpft wurde? Ist wohl von allen diesen Widersprüchen etwas durch den Dichter verborgen, hat er uns nicht gerade den bodenlosen Abgrund der Sophistik eröffnet, mit welcher eine gern empfundene Leidenschaft Verstand und Willen bis zur kränklichsten Schwäche, ja bis zur Unnatur verbildet? Ist einmal von Didaktik die Rede, so wüßte ich in der That so leicht kein Buch, das uns mehr aufreizen könnte, in Hinsicht auf die unendliche Bedeutung der Ehe alle Besonnenheit aufzubieten, um weder uns selbst noch Andere durch süße schmeichlerische Nachgiebigkeit und zu späten Kampf gegen so bald, so oft und leicht gefundene Wahlverwandtschaften ein reines Glück zu zerstören, als eben diesen Roman. In solchen Verhältnissen, wie im Werther und in den Wahlverwandtschaften, bedürfte es nur der Auflösung der Ehe; aber sie eben wird vermieden, weil mit ihr ein Geständniß von der Halbheit derselben abgelegt würde. Wo nun die Liebenden aus der Gesinnung für einander zur That des Ehebruchs übergehen, da bleibt für das Gewissen gar kein Ausweg der Sophistik mehr übrig. Die Poesie kann jedoch nur dann ein solches Verhältniß darstellen, wenn sie den Willen als mit sich selbst kämpfend entwickelt; er will das Eine nicht lassen und das

Andere auch nicht; ſeine innere Entzweiung muß ihn alſo verzehren. In aller Schroffheit hat die Kunſt dieſe Marter in jenem Trauerſpiel, das leidende Weib, welches dem unglücklichen Lenz zugeſchrieben wird, uns vor Augen gebracht. Hier ſehen wir eine Frau in dem angenehmſten geſelligen Verbindung; ihr Mann iſt ein geachteter, ausgezeichneter Staatsdiener; ihre Kinder ſind allerliebſte Weſen; ſie ſelbſt die allgemein verehrte, überall triumphirende Liebenswürdigkeit. Allein zufällig wird der Herr von Brand, ihr Jugendgeliebter, ihr wieder nahe gebracht. Die alte, lang verdeckte, wie es ſchien, bereits vergeſſene Leidenſchaft lodert von Neuem mit der raſendſten Heftigkeit auf, und ſie erliegt der Verſuchung. Die gräßlichſte Pein über ihr Verbrechen foltert ſie und ihren Geliebten, denn Beide ſind von wahrhaft zärtlicher Achtung gegen den hintergangenen Ehemann durchdrungen. Es iſt natürlich, daß nur ihr Tod einem ſo zerriſſenen Zuſtande ein wünſchenswerthes Ende bereiten kann. — Der Untergang der Liebenden, ſei es, daß der Schmerz der unerquickten Sehnſucht ihnen das Mark ausſaugt, ſei es, daß die Qual des Gewiſſens ſie vernichtet, iſt von der Poeſie als das gewöhnliche Reſultat feſtgehalten. Aber die Deutſche Poeſie beſitzt auch ein Werk, in welchem die Unſittlichkeit des Ehebruchs ſich in Sittlichkeit auflöſt. Dieſe merkwürdige Compoſition hält ſich am Dogma der katholiſchen Kirche von der Untrennbarkeit der Ehe. Ich meine hier der Gräfin Dolores Reichthum, Armuth, Schuld und Buße von Arnim. Die tei-

zende junge Frau wird von einem Wüstling planmäßig verführt; im Traum sprechend enthüllt sie ihrem Gatten das entsetzliche Geheimniß ihres zermalmten Gewissens. Karl will sich erschießen oder besser, von ihr, gleichsam durch einen Zufall, sich erschießen lassen. Es schlägt fehl. Ihn in seiner Genesung pflegend, von dem Bewußtsein ihrer Schuld zu Boden gedrückt, eröffnet sie endlich ihr Inneres in einer erschütternden Beichte. Nun hat Arnim meisterhaft die allmählige Erstarkung der Geknickten zur Sittlichkeit zu entwickeln gewußt. Die Erinnerung an die Schuld wird die Basis der reinsten Demuth und Hingebung. Sie lernt ihren Gatten nun erst wahrhaft kennen, nachdem ihr Gemüth in der Schule der Sünde und Reue zur Besinnung geführt und von der Oberfläche des Vergnügens und der Gefallsucht zur Tiefe des Lebens gewendet ist. Sie wird, nachdem der Schmerz sie gereinigt, und seines Umgangs wieder würdig gemacht hat, das liebevollste Weib und die aufopferndste, aufmerksamste Mutter einer reichen Kinderschaar.

Wir haben bis jetzt zuerst den Ehebruch betrachtet, wie er ohne Reue als ein berechtigter, zweitens wie er als der unberechtigte im Kampf des Gemüthes erscheint. Hierin zeigte sich uns eine Steigerung. Einmal war der grundlose Verdacht des Ehebruchs vorhanden; sodann derselbe Verdacht, aber hervorgegangen aus der einseitigen Beabsichtigung des Verbrechens; endlich die Zusammenstimmung der Liebenden zum Ehebruch mit dem Unterschied, daß sie ihn nicht wagten und somit innerlich

erkrankten oder, daß es wirklich dazu kam und sie nun theils dem nothwendigen Untergang erlagen, theils zur Höhe ächter Sittlichkeit mittelst der Buße sich erhoben. Ungleich tragischer wird der Kampf, wenn der Ehebruch nicht bloß die Verletzung der Ehe überhaupt, sondern mit dieser zugleich eine Verletzung der Familienpietät in sich begreift. Ueber die Ehe würden die Liebenden sich vielleicht hinwegsetzen, diesen Bund würden sie im Drang ihrer Leidenschaft vielleicht mit Füßen treten; allein die Pietät drängt sich wie eine Mauer zwischen die tobendsten Wünsche und deren Realisirung. Denn das Unnatürliche müßte gethan werden, und zu ihm sich zu entschließen, bedarf es viel für den Menschen. Schon die Pietät gegen einen Herrn zu überspringen, ist eine harte Zumuthung, wie das Mittelalter im Ehebruch des Lancelot mit der Genievra, Goethe im Götz von Berlichingen im Verhältniß des Franz zur Adelheid und zu Weislingen dies Sujet behandelt haben. Auch die Pietät gegen die Liebe und ihre Eide ist eine schwierige Collision, wie Goethe's Stella sie uns vorführt, wo Ferdinand als die Mitte einer früheren und späteren Verbindung nur im Tode eine Erlösung findet. Allein weder im Ehebruch mit einer Herrin, auch wenn sie die Königin ist, noch in der Doppelehe, wo an der Heiligkeit des Eides gefrevelt wird, ist die gräßliche Empfindung enthalten, welche die Verwüstung der Familienpietät erregt. Die Poesie darf hier nur dann den Ehebruch darstellen, wenn er das Aeußerste des Unnatürlichen vermeidet.

Der Vater entdeckt die verbrecherische Liebe; den Sohn läßt er enthaupten, Parisina muß den Schleier nehmen. Die wahre Poesie wird sich in solchen Verwicklungen mit der ächten Sittlichkeit niemals in Widerspruch zeigen. —

Die komische Gestaltung des Ehebruchs darf dagegen auf die sittliche Natur der Ehe nur obenhin reflectiren; sie muß vom Geschlechtstriebe als solchem, von der Sinnlichkeit ausgehen. Nur unter dieser Bedingung wird der Ehebruch für die Poesie lächerlich. Oder vielmehr, er an sich, als Handlung der Sittlichkeit genommen, ist nicht lächerlich, wohl aber die Form, wie er erscheint. Durch sie ist es der Poesie möglich geworden, sogar den Ehebruch als gewaltsamen, als Nothzucht darzustellen. Dies ist im Reinicke Fuchs geschehen. Bereits in der Lateinischen Abfassung dieses Stoffs ist dieser Zug enthalten; die spätere Metamorphose desselben hat das Komische noch dadurch erhöhet, daß sie Isegrim selbst zum Zuschauer der Schändung seines Weibes macht, wie er in der Goethe'schen Behandlung im Anfang des eilften Gesanges es in eigener Person berichtet.

Als gemeine Thatsache aufgefaßt, ist in der Welt gewiß nichts häufiger als Ehebruch aus dem einzigen Beweggrunde, die sinnliche Lust zu büßen, ohne sich außerdem noch mit dem tieferen Gefühl leidenschaftlicher, durch die Ehe eines Anderen gehemmter Liebe zu vermischen. Man könnte deswegen sagen, daß bei der komischen Behandlung des Ehebruchs die Ehe gar nicht als wirklich existirend gedacht, sondern nur als ein Hinderniß

vorausgeſetzt werde, das durch Verſtand und Gewandtheit, durch pfiffige Lüge und kluge Verſtellung aus dem Wege geſchafft werden muß. Und ſelbſt hierbei macht die Poeſie noch die Bedingung, daß von Seiten derer, welche die Ehe brechen, Neigung zu einander, mindeſtens eine joviale, gemüthvolle Sittlichkeit Statt finde. Denn ſonſt würde ein bloßer Betrug, ein, wenn auch noch ſo liſtig ausgeführtes Verbrechen, wie es der Ehebruch doch immer bleibt, uns auf jeden Fall abſtoßen, weil wir uns für die handelnden Perſonen zu wenig intereſſiren würden. Allerdings kommt der ganz gemeine und gemüthloſe Ehebruch in der Poeſie ebenfalls vor, allein nur in der Satyre, welche die totale Zerſtörung einer volksthümlichen Sittlichkeit ſchildert, wie bei Juvenal und Perſius und Rabelais. Die erſte Erſcheinung einer ſolchen Entſittlichung, die Gegenſtand der Kunſt ward, finden wir in Griechenland, als die Tragödie die Reinheit der ſittlichen Principien mit anderen Motiven zu vermiſchen anfing. Es war die Zeit, wo Ehebruch das Familienleben zu verwüſten, wo gebildete Hetären gerade die geiſtreichſten Männer durch die anmuthigſte Kunſt des Umganges zu feſſeln, und die unnatürliche Roheit der Päderaſtie alle Stände zu durchſchleichen begann. Ariſtophanes, der Verfechter heiliger, altmarathoniſcher Sitte, hat bekanntlich dieſen Wendepunct der Tragödie im Euripides in den Thesmophorien ſcharf durchgezogen und gezeigt, wie das, was als tragiſch gelten ſoll, dem Inhalt nach komiſch iſt. Vorzüglich bitter äußert er ſich wegen der

Phädra. Mneſilochos ſelbſt erzählt hier alle Ränke der Weiber, wie ſie, der ſchnödeſten Luſt ſich preisgebend, auch Hausknechte und Maulthiertreiber nicht verſchmäheten und an liſtigen Verhüllungsmitteln ihrer Schändlichkeit unerſchöpflich waren, Knoblauch zerkäueten, bleich auszuſehen, unter dem Vorwand des Bauchgrimmens vom Lager des Gatten zum Liebhaber ſich fortſtahlen u. dgl. m. Soll aber der Ehebruch mehr als ein vorübergehendes Moment in einer Dichtung ausmachen, ſoll er in einer abgeſchloſſenen Handlung als Centrum derſelben ſich entfalten, ſo treten die obigen Bedingungen ein.

Für dieſe Komödie iſt nun die Grundſituation die, daß der Ehemann ein alter Herr oder ein dummer Tropf, die Frau aber ein junges, feuriges, ſchlaues Weibchen ſei. Der andere Fall, daß das Weib alt, der Mann aber jung ſei, kommt in der Poeſie faſt gar nicht vor, denn ein altes wollüſtiges Weib iſt eine total häßliche Erſcheinung. Ariſtophanes hat in der Ekkleſiazuſen die abſolute Scheuſeligkeit der entfeſſelten Begierde alter Weiber an den Pranger geſtellt; jedoch nur in der Attiſchen Komödie dürfte ein ſolcher Sansculottismus des Fleiſches möglich geweſen ſein. Der Mann iſt von Hauſe aus ſelbſtſtändiger und bleibt auch phyſiſch länger kräftig, weshalb die Leidenſchaft der Liebe ihn auch im Alter noch kleiden kann. Das Lächerliche liegt nur in dem Mißverhältniß der Form; die Würde des Greiſes contraſtirt zu ſcharf mit der ſpielenden Anmuth und Regſamkeit einer

jungen Frau. Die Richter, welche sich an der badenden Susanna vergassen und sie unerhört des Ehebruchs anklagen, werden dadurch ein Spott. Karl Immermann hat diesen Gegenstand, der der Malerei von jeher eben so willkommen gewesen, als die Verliebung des David in die Bathseba, in seinem Lustspiel, das Auge der Liebe, behandelt.. Bojardo erzählt nach den Gestis Romanorum die Geschichte von dem Schloß, in welchem ein alter Geck seine blühende Gattin verbarg, und welche von Platen-Hallermünde in seinem Lustspiel, das Schloß der sieben Thürme, erneuet hat. In Wielands Oberon finden wir eben dies Verhältniß in der reizenden Novelle von Gangolf und Rosette, und auf dem Gipfel im ersten Gesang von Byrons Don Juan, wo Julia den jungen Don Juan verführt, von ihrem Manne überrascht wird, den Liebhaber unter dem Deckbett versteckt hält, und nun gegen den Alten mit einer äußerst moralischen Predigt über die Schändlichkeit seines Verdachts in Gegenwart der umherstöbernden Polizeidiener losfährt, von denen natürlich kein einziger darauf kommt, den Ehebrecher im Bette selbst zu vermuthen.

Bedenken wir, daß der alte Ehemann den Liebhaber mindestens nicht mehr so geläufig zu spielen vermag, als der junge Mann, dem ein solches Betragen natürlich ist, bedenken wir, daß seine schon mit den Jahren gegebene Gesetztheit ihn in den zärtlichstdn Momenten unwillkührlich zu einem stilo caricato zwingen, und endlich, um nichts zu verschweigen, daß er seiner Frau in physi-

stens ein pfäffisch gesinnter Frömmler ist, wie der Molièrische Tartüffe. Ja, wie die tragische Poesie uns eine Ueberwindung des Ehebruchs, einen Uebergang vom Unsittlichen zum Sittlichen gezeigt hat, so ist auch im Komischen eine solche Geschichte vorhanden. Ich meine die Italienische Novelle, welche Goethe in die Erzählungen der Ausgewanderten aufgenommen hat, wo der junge Doctor das üppige, einsamgelassene junge Weib durch Hungern zur Tugend bekehrt, ein Ausgang, der sich bei dem Beginn der Geschichte schlechterdings nicht erwarten läßt.

Ueber den Mechanismus der komischen Behandlung dieses Stoffs bemerke ich noch Folgendes. Zu den Handelnden, den beiden Gatten und dem Ehebrecher, tritt häufig noch eine Person hinzu, welche vorzugsweise die Schwierigkeiten fortzuräumen hat, die bei der Realisirung des Verbrechens der Lust die Thür zu versperren drohen. Diese Person ist nichts, als der reinste, umsichtigste Verstand und immer entschlossener Wille. Für Alles weiß sie Auskunft; kein Hinderniß, wie unüberwindlich es scheine, schreckt sie zurück. Bald sind die Liebenden zu ermuthigen; bald ist der allein verbliebene alte Narr zu unterhalten, damit er nichts merke; bald ist Geld anzuschaffen, um der jungen Frau Geschenke zu machen und sie damit zu fesseln; bald ist ein liebeflüsterndes Billetchen unbemerkt abzugeben; bald muß Schildwacht gestanden, bald ein Einfall, eine Spa-

Wenn die tragische Auffassung des Ehebruchs den Widerspruch der Leidenschaft mit der Heiligkeit der Ehe zeigt, so kann, wie gesagt, die komische Darstellung des Ehebruchs das eheliche Band nur als einen Vertrag, als eine äußerliche Einheit erscheinen lassen. Jede Erinnerung an eine tiefere Verpflichtung, jede Hinweisung auf die der Idee nach absolute Unverletzlichkeit der Ehe würde den Eindruck des Komischen stören. Daher kommt es auch, daß der unnatürliche Ehebruch von der komischen Behandlung schlechthin ausgeschlossen ist. Aus diesem Grunde ist das angegebene Verhältniß das einzige, in welchem wir durch eine gewisse Gerechtigkeit für das Unrecht schadlos gehalten werden, was darin der Ehe als einer eben so sehr sinnlichen wie geistigen Einheit durch das Fehlen des Momentes der Sittlichkeit gethan wird. Ja, man muß behaupten, daß die Heirath des Alten selbst das wahrhaft Unsittliche ist, was durch diese andere Unsittlichkeit gleichsam corrigirt und wieder in's Gleiche gebracht wird, indem wir unsere Lust daran haben, daß der alte verliebte Thor, seiner Würde vergessend, sinnlichem Genuß ergeben, von der listigen und erfindungsreichen Gattin durch ihre Untreue bestraft wird.

Doch ist auch der Fall denkbar, daß die Frau im Einverständniß mit ihrem Manne handelt. Sie kirrt den Ehebrecher nur, um ihn mit einer tüchtigen Tracht Prügel oder sonst auf andere schmähliche Weise abtrollen zu lassen. Diesen Stoff hat die Poesie dann besonders gern behandelt, wenn der Ehebrecher ein Pfaffe oder wenig-

stens ein pfäffisch gesinnter Frömmler ist, wie der Molièrische Tartüffe. Ja, wie die tragische Poesie uns eine Ueberwindung des Ehebruchs, einen Uebergang vom Unsittlichen zum Sittlichen gezeigt hat, so ist auch im Komischen eine solche Geschichte vorhanden. Ich meine die Italienische Novelle, welche Goethe in die Erzählungen der Ausgewanderten aufgenommen hat, wo der junge Doctor das üppige, einsamgelassene junge Weib durch Hungern zur Tugend bekehrt, ein Ausgang, der sich bei dem Beginn der Geschichte schlechterdings nicht erwarten läßt.

Ueber den Mechanismus der komischen Behandlung dieses Stoffs bemerke ich noch Folgendes. Zu den Handelnden, den beiden Gatten und dem Ehebrecher, tritt häufig noch eine Person hinzu, welche vorzugsweise die Schwierigkeiten fortzuräumen hat, die bei der Realisirung des Verbrechens der Lust die Thür zu versperren drohen. Diese Person ist nichts, als der reinste, umsichtigste Verstand und immer entschlossener Wille. Für Alles weiß sie Auskunft; kein Hinderniß, wie unüberwindlich es scheine, schreckt sie zurück. Bald sind die Liebenden zu ermuthigen; bald ist der allein verbliebene alte Narr zu unterhalten, damit er nichts merke; bald ist Geld anzuschaffen, um der jungen Frau Geschenke zu machen und sie damit zu fesseln; bald ist ein liebeflüsterndes Billetchen unbemerkt abzugeben; bald muß Schildwacht gestanden, bald ein Einfall, eine Spa-

IV.

Die Emancipation des Weibes, aus dem Standpunct der Psychologie betrachtet.

Vortrag in der Deutschen Gesellschaft zu Königsberg im December 1836.

Die Psychologie hat den Begriff der eigenthümlichen Bestimmtheit des Geschlechts im Manne und im Weibe und aus der sich selbst entgegengesetzten Einseitigkeit beider die Nothwendigkeit zu entwickeln, daß Mann und Weib nur gemeinschaftlich, wie physisch im Gattungsproceß, so auch im geistigen zusammenwirken, sich zur Totalität des wahrhaft Menschlichen ergänzen. Die Ehe ist die sittliche Form, in welcher der Proceß dieser Ergänzung vor sich geht. Das Psychologische greift also hier unmittelbar in das Ethische ein, und der Psychologe wird in der psychischen Beschaffenheit des männlichen und weiblichen Geschlechtslebens bereits die Grundzüge vom gesetzmäßigen ethischen Verhalten der Gatten vorgezeichnet finden. Da nun neuerdings die Frage nach der Emancipation des Weibes wieder sehr lebhaft in Anregung gekommen,

so sei es gestattet, ohne dies weitläufige Thema irgend erschöpfen zu wollen, einige Andeutungen darüber von psychologischer Seite zu geben, denn es scheint uns, daß man über dem juristischen und politischen Eifer, mit dem man diese Frage behandelte, dies Moment, worauf es nicht weniger ankommt, zu oberflächlich genommen habe.

Uebrigens versteht es sich ganz von selbst, daß die Freiheit des Weibes mit der des Mannes immer gleichen Schritt in der Geschichte gehalten hat. Wenn wir bei den Wilden das Weib größtentheils in einem sehr gedrückten Zustande finden, so haben wir auch bei dem Manne noch keinen hohen Begriff der Freiheit zu erwarten. Ebenso ist es bei den Orientalen und von da aus in immer steigender Progression durch die Entfaltung der occidentalischen Völker hin. Besäßen wir eine gründliche Geschichte der Ehe (denn Wilh. Alexander's „Geschichte des weiblichen Geschlechts" ist nur eine unkritische Compilation), oder gar eine Geschichte des Familienlebens, zu welcher Bosse 1835 allerdings schon eine Skizze gegeben hat, so würden wir ganz deutlich sehen, wie der Standpunct der Freiheit, den der Geist eines Volkes überhaupt einnimmt, zugleich auch der seines Familienlebens, also auch der seiner Ehe, d. h. des sittlichen Verhältnisses beider Gatten ist. Wenn im Morgenlande z. B. das Weib von dem Manne äußerlich getrennt lebt, so sehen wir auch die Männer für sich wieder durch die Theilung der Stände und Kasten in scharfer äußerer Begrenzung; ist dort das Weib dem Manne zu stummen Gehorsam un-

terworfen, ſo iſt der Mann auf nämliche Weiſe einer höhern Macht, dem despotiſchen Herrn, unterthan, und dieſer ſelbſt weiß ſich gegen die göttliche Subſtanz auch nur als ein Accidenz derſelben, worin er mit ſeiner Macht, wie ungeheuer ſie erſcheine, verſchwindet. Sobald wir dagegen in die jüdiſche Geſchichte eintreten, als in dasjenige Glied des Orients, welches den innerſten Wendepunct des orientaliſchen Geiſtes zum occidentaliſchen enthält, erſcheint das Weib mehr neben dem Manne. Bei den Hellenen aber ſpielt es ſchon in den älteſten Mythen eine ebenſo bedeutende Rolle als der Mann, weil die Griechiſche Geſchichte von Anfang an das Individuum in ſeiner Beſonderheit gelten läßt. Eine Medea, Helena, Andromache, Penelope, Hekabe, Kaſſandra, Klytämneſtra u. ſ. w. ſind ſchon beſtimmte Charaktere, nicht blos Weiber in der Allgemeinheit, wie ein Harem ſie nur als Exemplare der Gattung einſchließt.

Wir wollen dieſe Betrachtung, welche uns in die Philoſophie der Geſchichte führen würde, nicht weiter verfolgen und nur im Vorbeigehen noch daran erinnern, daß eine ſpecielle Darſtellung des Familienlebens in dem Moment ſeiner natürlichen Auflöſung durch den Tod bereits von Gans gegeben iſt, welche den weltgeſchichtlichen Fortſchritt auch der Ehe bis in das Einzelne hin nachweiſt. Man darf alſo keine Sorge darum haben, daß den Frauen nicht ihr gebührendes Recht werde zu Theil werden; ſie werden vielmehr ebenſowohl die Früchte der Weltgeſchichte ernten als die Männer, die ja ihr Schooß gebiert.

so sei es gestattet, ohne dies weitläufige Thema irgend erschöpfen zu wollen, einige Andeutungen darüber von psychologischer Seite zu geben, denn es scheint uns, daß man über dem juristischen und politischen Eifer, mit dem man diese Frage behandelte, dies Moment, worauf es nicht weniger ankommt, zu oberflächlich genommen habe.

Uebrigens versteht es sich ganz von selbst, daß die Freiheit des Weibes mit der des Mannes immer gleichen Schritt in der Geschichte gehalten hat. Wenn wir bei den Wilden das Weib größtentheils in einem sehr gedrückten Zustande finden, so haben wir auch bei dem Manne noch keinen hohen Begriff der Freiheit zu erwarten. Ebenso ist es bei den Orientalen und von da aus in immer steigender Progression durch die Entfaltung der occidentalischen Völker hin. Besäßen wir eine gründliche Geschichte der Ehe (denn Wilh. Alexander's „Geschichte des weiblichen Geschlechts" ist nur eine unkritische Compilation), oder gar eine Geschichte des Familienlebens, zu welcher Bosse 1835 allerdings schon eine Skizze gegeben hat, so würden wir ganz deutlich sehen, wie der Standpunct der Freiheit, den der Geist eines Volkes überhaupt einnimmt, zugleich auch der seines Familienlebens, also auch der seiner Ehe, d. h. des sittlichen Verhältnisses beider Gatten ist. Wenn im Morgenlande z. B. das Weib von dem Manne äußerlich getrennt lebt, so sehen wir auch die Männer für sich wieder durch die Theilung der Stände und Kasten in scharfer äußerer Begrenzung; ist dort das Weib dem Manne zu stummen Gehorsam un-

terworfen, so ist der Mann auf nämliche Weise einer höhern Macht, dem despotischen Herrn, unterthan, und dieser selbst weiß sich gegen die göttliche Substanz auch nur als ein Accidenz derselben, worin er mit seiner Macht, wie ungeheuer sie erscheine, verschwindet. Sobald wir dagegen in die jüdische Geschichte eintreten, als in dasjenige Glied des Orients, welches den innersten Wendepunct des orientalischen Geistes zum occidentalischen enthält, erscheint das Weib mehr neben dem Manne. Bei den Hellenen aber spielt es schon in den ältesten Mythen eine ebenso bedeutende Rolle als der Mann, weil die Griechische Geschichte von Anfang an das Individuum in seiner Besonderheit gelten läßt. Eine Medea, Helena, Andromache, Penelope, Hekabe, Kassandra, Klytämnestra u. s. w. sind schon bestimmte Charaktere, nicht blos Weiber in der Allgemeinheit, wie ein Harem sie nur als Exemplare der Gattung einschließt.

Wir wollen diese Betrachtung, welche uns in die Philosophie der Geschichte führen würde, nicht weiter verfolgen und nur im Vorbeigehen noch daran erinnern, daß eine specielle Darstellung des Familienlebens in dem Moment seiner natürlichen Auflösung durch den Tod bereits von Gans gegeben ist, welche den weltgeschichtlichen Fortschritt auch der Ehe bis in das Einzelne hin nachweist. Man darf also keine Sorge darum haben, daß den Frauen nicht ihr gebührendes Recht werde zu Theil werden; sie werden vielmehr ebensowohl die Früchte der Weltgeschichte ernten als die Männer, die ja ihr Schooß gebiert.

Wenn nun in neuerer Zeit so vielfach von einer Emancipation der Frauen die Rede gewesen ist, so kann es keine Frage sein, daß nicht hier, wie immer, die allgemeine Bewegung der Welt sich auch in diesem besondern Elemente wiederholt. Die Amerikanischen Tochterstaaten emancipirten sich von den Europäischen Mutterländern; die Emancipation der Negersclaven wurde Sache der Europäischen Menschheit; Frankreich emancipirte sich durch die Revolution von seiner Vergangenheit; seitdem die Rechte der Menschheit decretirt wurden, ward die Frage nach der Emancipation der Juden lebhafter als je angeregt; genug, der Geist hat die Richtung genommen, alle Fesseln der Tradition die seine freie Bewegung hemmen könnten, abzuwerfen und in dem einmal entstandenen Mißtrauen gegen das Bestehende selbst in Dingen eine Beschränknng der Freiheit zn finden, welche vielmehr positive Garantien ihrer Existenz sind. Bei einem solchen Zustande ist es schwerlich ein Wunder, wenn auch in die Frauen der Argwohn gedrungen ist, es geschehe ihnen vielleicht Unrecht, und wenn ein gewisser Unmuth laut wird, der besonders gegen die Männer gerichtet ist, als wären sie bewußterweise Schuld an der untergeordneten Stellung des Weibes in der Geschichte. Im Ganzen wirkt eine solche Verstimmung wohlthätig, weil sie zu einer Revision der Sache nöthigt, welche nur mit der tiefern Erkenntniß des wahren Verhältnisses und der durch sie innigern Versöhnung mit ihm endigen kann. Daß nun die belletristische Literatur das thätigste Organ für

ſolche Wünſche und Anſichten geworden iſt, darf auch nicht in Erſtaunen ſetzen, da ſo viele Frauen daran mit ſchriftſtellern, der Roman die größte Breite darin einnimmt, und dieſer ſich hauptſächlich mit dem Verhältniſſe der Geſchlechter, mit der Liebe, der Ehe und dem Ehebruch beſchäftigt. Die oft gedankenloſe Vergötterung des Weibes in den Romanen ſowie die ausſchweifende Feier, welche einige geiſtreiche Frauen, wie die Stael, die Lady Morgan, Rahel und Andere genoſſen, mußte die Neigung aufreizen, ſcheinbar unterdrückte Rechte mit Heftigkeit in Anſpruch zu nehmen. Schon in Heinſe's „Ardinghello" finden wir einen ſolchen Ausgang, daß auf dem Griechiſchen Archipelagus von Ardinghello und ſeiner Fiordimona ein Reich geſtiftet wird, deſſen Codex die Platoniſche Republik iſt. Dieſe Tendenz hat ſich allmälig weiter fortgeſponnen. Eine Engländerin, Marie Wollſtonecrafft, am Ende des vorigen Jahrhunderts, forderte in einem eignen Werke Antheil der Weiber an der Politik und gymnaſtiſche Uebungen für dieſelben. Der St. Simonismus ſtellte theoretiſch den Begriff der femme libre auf, ließ die ſittliche Haltung des Willens ganz in die Zufälligkeit der unmittelbaren Neigung aufgehen, fand unter ſeinen eignen Mitgliedern den größten Widerſtand gegen ſolche Meinung und brachte ſich eben hierdurch beim Publicum in entſchiedenen Mißcredit. Die Lady Stanhope wäre den St. Simoniſten erwünſcht geweſen; da dieſe aber ihren eignen Glauben hat, ſo blieb dem père Enfantin nichts übrig, als mit einigen feilen Almeen in

Kairo sich abzugeben. Bei uns sind die jüngern, an Heine sich anschließenden Schriftsteller voll von Polemik gegen die momentane Stellung des weiblichen Geschlechts. Sie warfen sich zu Rittern für dasselbe auf, schalten die Männer Barbaren und rüttelten endlich auch an dem Institut der Ehe, als der Kette, mit welcher das arme Weib an die jämmerlichste Situation angeschlossen würde, so daß die Wissenschaft mit dicken Büchern gegen diese Plänkler zu Felde zog, Liebetrut für die evangelische, Pabst für die katholische Kirche. Unstreitig ist George Sand gegenwärtig auf diesem Gebiete dasjenige Individuum, welches mit der meisterhaftesten Darstellung der Charactere, mit der hinreißendsten Poesie auch die größte Kenntniß des Lebens und der Psychologie bis zum Calcul hin verbindet. Das Weib, wie es bald durch Willensschwäche, bald durch die Genialität, bald durch den diabolischen Egoismus, bald durch die Vorurtheile des Mannes leidet, ist ein stereotypes Element ihrer Dichtungen. Viele Kritiker, auch Nisard, der sie übrigens für die höchste Blüthe der neuern Französischen schönen Literatur hält, haben sie als in unsittlichen Tendenzen befangen angeklagt. Die arme George Sand, von ihrem später geschiedenen Gemahle, dem Barone Dudevant, tyrannisch gequält, vertheidigte sich sehr naiv und rührend damit, daß es ihr nicht in den Sinn gekommen sei, die Heiligkeit der Ehe zu verkennen; sie werde sich wohl eines falschen Ausdrucks bedient haben; sie hätte statt Ehe sagen sollen: die verheiratheten Personen.

Es wäre durchaus ungerecht, wollte man den Fortschritt nicht anerkennen, der sich bei vielfachen Verirrungen hier wirklich findet. Es ist derselbe, der auch in der Philosophie des Rechts gemacht ist. Die Ehe soll nicht blos als ein formeller Vertrag, sondern als ein substantielles Verhältniß betrachtet werden. Sie soll nicht blos eine gegenseitige Benutzung der Geschlechtseigenschaften, sondern Liebe sein, und die Liebe soll nicht blos in den kleinlichen Aufmerksamkeiten eines sentimentalen, in bald erlöschenden Illusionen sich entzückenden Bräutigamstandes oder in dem Ceremoniel feierlicher Gelegenheiten bestehen, sondern eine überall hin sich erstreckende Innigkeit haben, die allein ein dauerhaftes Glück begründen kann. Insofern also der Ausdruck: Emancipation des Weibes, sagen soll, daß der wahrhafte Begriff der Ehe, die Liebe der Gatten, in ihr selbst nicht verloren gehen, und daß für die Bildung unserer Zeit den Frauen eine angemessene Erziehung gegeben werden soll, damit sie den allgemeinen Interessen der Männer nicht zu fremd und theilnahmlos gegenüberstehen und so eine Kälte in den Männern erzeugen, die in einer ganz andern Welt leben, insofern ist jene Forderung als eine ganz vernünftige anzuerkennen. Allein dies wahrhafte Bedürfniß unserer Zeit nimmt eine ganz falsche Wendung, wenn die Emancipation die absolute Gleichheit der Weiber mit den Männern verlangt, so daß statt der Einheit im Geist, welche den Unterschied der psychischen Individualität nicht ausschließt,

erstlich alle Bildung der Männer auch die der Frauen werden soll, und sodann diese mittelst der erlangten Bildung auch zur Gleichheit der politischen Berechtigung, zur Uebernahme von Staatsämtern sich erheben können.

Die erste Forderung der absoluten Gleichheit der Bildung der Frauen mit der der Männer kann etwa so vertheidigt werden: Das Weib ist seinem Wesen nach Dasselbe, was der Mann. Es ist Geist, wie er. Es erfaßt die Außenwelt mit denselben fünf Sinnen, und das Blau des Himmels spiegelt sich in seinem Auge so schön wie in dem des Mannes. Es hat dieselbe Vernunft. Ein Schluß ist für das Weib so verbindlich als für den Mann u. s. w. Folglich ist die reale Möglichkeit vorhanden, daß es Alles lerne, was der Mann lernt, und auch Alles hervorbringe, was der Geist hervorzubringen vermag. Die Erfahrung bestätigt die Wahrheit dieses Begriffs, denn Weiber haben sich neben den Männern in allen Künsten und Wissenschaften ausgezeichnet. Eine Deborah nennt uns schon die Bibel; Sappho, die pythagoräischen und stoischen Philosophinnen, die Gottschedin, die Karschin, Karoline Pichler u. A. die profane Literatur. Ist in den Leistungen der Frauen ein Gradunterschied von denen der Männer, so liegt dies wahrscheinlich nicht darin, daß es den Frauen an der Genialität fehlt, sondern darin, daß sie, zurückgehalten von den in der Kunst und Wissenschaft monopolisirenden Männern, sich nicht die strengere Vorbildung habe geben können. Allein abgesehen davon, sollten doch die Herren

bedenken, daß auch in ihren eignen Leiſtungen ein bedeutender Gradunterſchied herrſcht, und daß es darunter gar manche giebt, bei denen man nicht auf Männer als deren Urheber, allein auch nicht auf Weiber, vielmehr auf Kinder ſchließen muß. Wenn ein Dichter ſagt:

Nichts Arges iſt, das nicht ein Prieſter-that!

ſo kann man gewiß auch parodiren:

Nichts Albernes, das nicht ein Mann gethan.

Da alſo das Weib ſich deſſelben Geiſtes als der Mann erfreut, ſo iſt es eine Ungerechtigkeit, wenn man die Weiber von den Kenntniſſen der Männerwelt ſchon durch die Einrichtung der Bildungsinſtitute ausſchließt, wenn man ſie als geiſtig Unmündige behandelt, denen manche Regionen des Wiſſens nothwendig von Haus aus ein Geheimniß bleiben müßten. Folglich haben die Weiber darauf zu dringen, daß ſie auch in den alten Sprachen, um welche ſich eine Dacier verdient machte, in der Mathematik, in der Philoſophie, für welche eine Chriſtine von Schweden, eine Sophie Charlotte von Preußen ſich ſo leidenſchaftlich intereſſirten, in dem Rechte, worin ſchon im Mittelalter eine Dame die Novellen ſogar auf dem Katheder erklärte, in der Staatskunde, die ſo viel große Königinnen von Semiramis bis zu den Eliſabethen und Thereſien nennen kann, unterrichtet werden, damit die von der arroganten Despotie der bildungsſtolzen Männer gezogene Grenze endlich falle. Die Männer ſelbſt könnten nur Gewinn von ſolcher Gleichheit haben, denn die Frau würde im Stande ſein, ihre

Arbeiten zu theilen, und nicht wie bisher als vor einem Wunder dummstaunend dastehen. Preis den Franzosen, welche auch hier das Nivellement schon begonnnen haben, indem die Mädchen in der doppelten Buchhaltung, in fremden Sprachen u. s. w. unterrichtet werden, um dem Manne in seinem Geschäft, im Bureau, im Comptoir beizustehen. Das triviale Küchenmetier ist durch die Restaurationen, die jetzt in Paris sogar ambulant werden, glücklich beseitigt.

Hiergegen ist nun, den bestehenden Zustand zu rechtfertigen, Folgendes zu erinnern: Die allgemeine Möglichkeit wissenschaftlicher Durchbildung ist dem Weibe nicht abzuleugnen, allein seine unmittelbare anatomische, physiologische und psychische Bestimmtheit, welche auf das Gefühlsleben gerichtet ist, widerspricht einer Durchführung jener Möglichkeit zur Wirklichkeit. Das substantielle Interesse des Weibes ist die Liebe; der Mann, der von der Natur auf den Kampf mit sich und der Welt angewiesen ist, hat auch sein substantielles Interesse in der Welt. Er muß sich daher allseitiger bilden und das Schwanken der skeptischen Intelligenz durch die Wissenschaft aufzuheben suchen. Das Weib ist durch seine natürliche Einheit mit sich dem Manne in persönlichen Beziehungen voraus, wie sich dies in der frühern socialen Reife der Mädchen zeigt. Während der Mann noch mit dem linkischen Benehmen seiner Tölpeljahre ringt, ist das Weib schon bei der präsentirbaren Damenhaftigkeit angelangt. Das Weib ist, unverworren durch einen Wust des Wissens und die

Künſtlichkeit ſeiner Darſtellung, ſo zu ſagen an ſich ſchon vernünftig, während der Mann dies mühſam zu werden hat. Es wird daher ein Bedürfniß um genauere wiſſenſchaftliche Bildung nicht im unmittelbaren Intereſſe der Frau liegen, ſondern ihr entweder von einem Zuſtande der Ueberbildung aufgedrungen werden, oder es wird dadurch entſtehen, daß das Herz keine Befriedigung in Liebe gefunden hat, und nun der Verdruß und die Langweile nach einer Unterhaltung ſuchen, welche die Leerheit des Gemüths vergeſſen mache. Wie oft erlebt man nicht, daß Jungfrauen ſich eifrigſt mit allen möglichen Künſten, Modeſprachen, mit allem Wiſſenswerthen, Mythologie u. ſ. w. beſchäftigen. Sie verheirathen ſich und werden plötzlich lau, laſſen nach und ſcherzen wohl gutmüthig über ſich ſelbſt und ihr früheres halbgelehrtes Treiben. Brunhild in unſern deutſchen Nibelungen war unüberwindlich; ſelbſt Sigfrid konnte ſie nur durch Vermittelung magiſcher Kräfte bändigen. Dann aber, heißt es, habe Gunther ſie im Bett nicht ſtärker als jedes andere Weib befunden, und Alles androgyniſche, Walkyrenhafte iſt von da ab in ihr verſchwunden. Die Erfahrung zeigt auch, daß die durch Wiſſenſchaft oder Kunſt, wenn nicht Mimik und Muſik, namentlich Geſang gemeint iſt, beſonders ausgezeichneten Frauen *Ausnahmen* ſind. Sie widerlegen glücklich das Vorurtheil, als vermöchte das Weib nicht tiefer in Kunſt und Wiſſenſchaft einzudringen, aber ſie ſind deswegen noch nicht Regel, und der Kreis ihrer Leiſtungen iſt in der That ſehr beſchränkt. Das Weib

kann sehr viel lernen, über recht Vielerlei sinnig reflectiren und auch recht hübsch darstellen, aber es kann nichts erfinden. Für Sprachen, für Naturgeschichte, für Mathematik, sofern sie auch einen Mechanismus enthält, für einzelne Zweige der Geschichte, für Musik, Malerei und für die kleinern oder prosaischern Gattungen der Poesie hat es Talent, allein Genialität ist ihm hierin abzusprechen. Selbst in der Musik giebt es keine großen Componistinnen. Der Fortschritt in Kunst und Wissenschaft, das Erfinden, Entdecken ist Sache des Mannes, weil er für das Allgemeine, für die Totalität organisirt ist, während das Weib am Detail, am Einzelnen haften bleibt. Memoiren, wie die Herzogin v. Abrantes, wie die Roland im Gefängniß, Frau v. Campan u. s. w., oder Briefe, wie die Frau v. Sévigné und in neuester Zeit die Rahel und Bettina geschrieben haben, sind dem weiblichen Wesen überaus zusagend, weil diese Gattungen der Literatur der Geselligkeit angehören. Die freie Production dagegen, die sich nicht so unmittelbar an ein selbst Erlebtes anschließt und nicht die Willkür des breiten Memoirentons, das Ausschweifende des epistolarischen Ergusses, auch nicht das Négligé desselben duldet, ist viel schwieriger. Kleine lyrische Seufzer, wenn auch, wie bei der einzigen Sappho, voll intensivster Glut, mag ein Weib wohl dichten; auch idyllische Epen wie Wilhelmine von Chézy; auch Novellen und Romane mag es schreiben wie so Viele; aber das ächte, das nationale Epos wird ihm ewig eine eben solche Unmöglichkeit sein

kann sehr viel lernen, über recht Vielerlei sinnig reflectiren und auch recht hübsch darstellen, aber es kann nichts erfinden. Für Sprachen, für Naturgeschichte, für Mathematik, sofern sie auch einen Mechanismus enthält, für einzelne Zweige der Geschichte, für Musik, Malerei und für die kleinern oder prosaischern Gattungen der Poesie hat es Talent, allein Genialität ist ihm hierin abzusprechen. Selbst in der Musik giebt es keine großen Componistinnen. Der Fortschritt in Kunst und Wissenschaft, das Erfinden, Entdecken ist Sache des Mannes, weil er für das Allgemeine, für die Totalität organisirt ist, während das Weib am Detail, am Einzelnen haften bleibt. Memoiren, wie die Herzogin v. Abrantes, wie die Roland im Gefängniß, Frau v. Campan u. s. w., oder Briefe, wie die Frau v. Sévigné und in neuester Zeit die Rahel und Bettina geschrieben haben, sind dem weiblichen Wesen überaus zusagend, weil diese Gattungen der Literatur der Geselligkeit angehören. Die freie Production dagegen, die sich nicht so unmittelbar an ein selbst Erlebtes anschließt und nicht die Willkür des breiten Memoirentons, das Ausschweifende des epistolarischen Ergusses, auch nicht das Négligé desselben duldet, ist viel schwieriger. Kleine lyrische Seufzer, wenn auch, wie bei der einzigen Sappho, voll intensivster Glut, mag ein Weib wohl dichten; auch idyllische Epen wie Wilhelmine von Chézy; auch Novellen und Romane mag es schreiben wie so Viele; aber das ächte, das nationale Epos wird ihm ewig eine eben solche Unmöglichkeit sein

als die Tragödie und Komödie. Ja, bei letzterer fragt sich, ob ein Weib den Aristophanes auch nur verstehen kann, da es den Cynismus schwerlich in seiner poetischen Würde wird fassen können. Im Gesange hingegen kann das Weib das Höchste erreichen, weil es die ganze Schönheit und Tiefe der Seele in den Tönen unmittelbar aushauchen kann, weshalb auch gefeierte Sängerinnen nicht blos, so lange sie thätig sind, den größten Enthusiasmus erregen, sondern auch noch nach ihrem Tode längere Zeit sich im Andenken erhalten. Wenn es die Frauen besonders zu ärgern pflegt, daß die Speculation ihnen verschlossen sein soll, da sie doch so einen guten Verstand hätten, so ist zu erwidern, daß eben dieser gute Verstand die Ursache ist, welche ihnen ein tieferes Eingehen auf die Philosophie verwehrt. Denn so nothwendig der Verstand für die Speculation ist, um die Begriffe ihrem Unterschiede nach gehörig auseinanderzuhalten, so ist doch ebenso nothwendig, auch die Einheit in dem Unterschiedenen zu setzen, und diese Einheit haben die Frauen nun zwar im Gefühl, sie aber zu denken fällt ihnen sehr sauer, und sie fangen bei dieser Zumuthung, wenn sie sonst aufrichtig sind, immer an, ein Mißtrauen gegen die philosophische Erkenntniß zu bekommen und ihr Verfahren seltsam zu finden. Daß es nicht an Männern gefehlt hat, welche den Frauen mit der Versicherung schmeichelten, daß sie den größten Beruf zur Philosophie hätten, wie Friedrich v. Schlegel dies alles Ernstes gethan hat, kann natürlich die Sache nicht ändern. Wollte man aber

aus dem Alterthum Anhängerinnen der Pythagorik und der Stoa nennen, so ist zu erwägen, daß es bei diesen Philosophien hauptsächlich die eigenthümliche Lebensweise war, welche sie mitmachen konnten. Daß ihr Cultus dem tiefern Gedankeninhalt gewidmet gewesen sei, läßt sich durch nichts beweisen. Wenn aber auch die neuplatonische Philosophie, namentlich in der Byzantinischen Schule, zu ihren Anhängern Frauen zählt, ja, wenn einige derselben den Lehrstuhl innegehabt haben, so hat man sich der vielfachen Verschrobenheit, Langenweile und geistigen Verzweiflung jener Zeit zu erinnern, um solche Phänomene sich hinreichend zu erklären. Das normale Verhältniß wird hier ewig die Geschichte Abälard's und Heloise's darstellen. Die Idealität der Philosophie verlor sich hier in die Idealität der Liebe und diese consequent in die Realität der Natur. Der Philosoph unterrichtete das schöne, geistreiche Mädchen, bis ihre Schwangerschaft eine unselige Katastrophe herbeiführte, und die unendliche Zärtlichkeit Heloise's in ihrem Betragen wie in ihren leidenschaftlichen Briefen ist unstreitig mehr werth als Alles, was sie je Speculatives gedacht hat. Zum Ueberfluß kann noch bemerkt werden, daß viele der Weiber, die sich eigentlich männerhaft auszeichneten, entweder ihre natürliche Bestimmung, die Würde der Mütterlichkeit, gar nicht erreichten — sie kamen nicht zur Ehe und wurden alte Jungfern, wie die Königin Elisabeth von England; — oder der Befriedigung ihres Gelüstes fröhnten wie Katharina II. von Rußland; oder endlich

wenn sie sich verheiratheten, kinderlos blieben wie Rahel, und dann nicht recht wußten, wohin mit ihrem großen Herzen, welches dann seine Brutwärme, die es sonst in der Familie concentrirt haben würde, in die Weite der Welt hin ausdehnte.

Da also die Frauen, wenn sie in Kunst und Wissenschaft selbstständig erscheinen wollen, so leicht in Gefahr sind, sich zu compromittiren, so ist es gar keine Ungerechtigkeit, wenn bei uns die öffentlichen Unterrichtsanstalten sie von vorn herein auf einen engern Kreis des Wissens beschränken. Die Möglichkeit, ihn zu überschreiten, steht bei uns jeder offen; keiner werden die Mittel geflissentlich entzogen. Die Hauptsache ist aber, daß das Weib alle Resultate der geistigen Bildung überliefert empfängt, daß es also von dem Genuß der Cultur gar nicht ausgeschlossen wird, sondern daß man ihm nur die harte Mühe des Erwerbes erspart. Dieser nur, das Wie der Production, ist nicht für das weibliche Gemüth, dessen Element nicht das Denken, sondern die Liebe ist, worin seine Productivität als unendlich und wahrhaft genial anerkannt werden muß. Wenn das Weib so Vieles von den Hervorbringungen des Mannes nur reproducirt, so kann hier der Mann vom Weibe lernen. Verschlössen wir den Frauen unsere Bibliotheken, Museen, Theater, Journale u. s. w., ließen wir sie nicht die Blüthen von Allem pflücken, was Natur und Cultur Erfreuliches bieten, dann hätten sie ein Recht zur Klage gegen uns. Aus falscher Eitelkeit mag sich die Eine oder Andere ärgern,

wenn der Mann auf gelegentliche Fragen antwortet: „Mein Kind, das verstehst du nicht!“ Gäbe er sich noch so viel Mühe deutlich zu werden, er würde doch unverstanden bleiben und die Frau mit dem Scheine des Verständnisses sich und ihn betrügen.

Was aber endlich den Vorschlag anbetrifft, daß das Weib die Geschäfte des Mannes, wenn es dazu gebildet worden, theilen könne, so ist er der verkehrteste von allen, der so wenig psychologische als sociale Einsicht verräth. Denn durch die Natur ist das Weib auf den Familienkreis als seine Wirkungssphäre angewiesen, da es in diesem mit Liebe und praktischem Verstande ausreicht. Soll in der Wissenschaft nicht blos zur Erheiterung genascht, d. h. sollen nicht blos, wie vorhin schon angegeben wurde, die Resultate genossen, soll vielmehr wirklich etwas geleistet werden, so fordert sie eine einsame, unausgesetzte Anstrengung, eine Entäußerung von aller Subjectivität, welche dem Weibe nur in außerordentlichen Situationen möglich wird. Da nun der Reiz des geselligen Lebens auf dem Gegensatze beruht, der sich wechselnd anspannt und abspannt, so würde durch das gepriesene Französische Nivellement, besonders wenn wir den Frauen, wie ja auch schon eine Bill darüber beim Publicum eingebracht ist, Gilets und Inexpressibles mit Stiefeln und Sporen zur Tracht gäben, die ertödtendste Monotonie für die Gesellschaft erzeugt werden. (Der historischen Gerechtigkeit halber wollen wir die Zwischenbemerkung machen, daß der Steller der Bill in seinen Aufsätzen „Zur Philosophie

der Geſchichte“ ſich in ſehr ehrenwerthem Sinn über die Emancipationsfrage der Frauen ausgeſprochen und ſeine frühere Polemik ſelbſt vernünftig modificirt hat.) Gerade dadurch, daß das Weib nicht Daſſelbe iſt, was der Mann, daß er in ihm die Weichheit und leichte Erregbarkeit des Gefühls, nicht ſeinen Calcul des Verſtandes antrifft, und umgekehrt, daß es in ihm die Klarheit des Gedankens, die Entſchiedenheit der Richtung, die Ueberſicht der Weltverhältniſſe findet, entſteht die anmuthigſte Gegenſeitigkeit, das Bedürfniß des Austauſches. Der Mann aber iſt ein Stümper, der in höhern Sphären von dem Weibe Förderung, Unterſtützung erwartet, der nicht für ſich ſelbſt Mann zu ſein die Kraft hat. Mag die Theilnahme deſſelben noch ſo groß ſein, darauf rechnen darf er nicht. Mag z. B. die Frau dem Herrn Gemahl, wenn er ein Poet iſt, die Correcturbogen durchſehen; dichtet ſie ihm aber wie jenes unglückliche Weib, weil er nicht weiter kann, die beſte Scene in ein Trauerſpiel hinein, oder muß ſie, wie eben Charlotte Stieglitz, um den Charakter und die Thatkraft aufrecht zu halten, ihm beſtändig das an ſich hohle Wort: Größe, zurufen, ſo iſt das ſehr traurig und nur als ein krankhafter Zuſtand entſchuldbar.

So viel in Anſehung des Poſtulats der durchgängig gleichen Bildung des Weibes mit der des Mannes. Allein zweitens wollen die Weiber auch in Bezug auf das öffentliche Leben den Männern gleichgeſtellt werden. Es wurde ſchon oben bemerkt, daß das Weib keine ſo tiefe innere

Entzweiung als der Mann zu durchleben hat, und daß ihm eben dadurch ein unbefangener Blick leichter bewahrt bleibt. Es hat für persönliche Verhältnisse eine scharfe Auffassung und bewegt darin sich kraft seines Gefühlsinstinctes im Allgemeinen mit großer Sicherheit. Es ist eine bekannte Erfahrung, daß Frauen aus untern Standesverhältnissen, z. B. Köchinnen, wenn sie durch Verheirathung oder sonstwie in die höhere Gesellschaft eintreten, sich viel eher zu finden, viel angemessener zu betragen wissen als der Mann, dem man als homo novus in dieser Hinsicht bald hier bald dorthin ein Zurückbleiben oder wenigstens momentanes Zurückfallen auf den ursprünglichen Standpunct, den er in der Gesellschaft einnahm, wird anmerken können. Daß die Weiber auf die Leitung der öffentlichen Angelegenheiten seit jeher einen großen Einfluß geübt haben, ist so unbestreitbar, daß die Geschichte voll von glänzenden Erinnerungen daran ist, und wie oft hat man nicht der Eva zuerkannt, den eigentlichen Anfang der Geschichte gemacht zu haben. Ist es also nicht eine Barbarei der Männer, sie von den Bureaus, den Kanzeln, Tribunen, Ministerien, Armeen gewaltsam auszuschließen?

Hierauf ist zu erwidern: Daß die Frauen sich in der Gesellschaft, in allen persönlichen Verhältnissen, meistens mit großem Tact bewegen, ist wahr. In der Gesellschaft werden die Frauen immer die Tonangeberinnen sein. Aber gerade darum taugen sie nicht für die Oeffentlichkeit, bei welcher es auf Ideen und deren weitere Perspective an-

kommt. So lange sich dem Weibe eine Idee in der Form einer Persönlichkeit darstellt, kann es das lebhafteste Interesse dafür haben; allein die Idee ohne solche Sympathien und Antipathien an und für sich zu ergreifen und festzuhalten, ist mehr Sache des zum Denken und zum rücksichtslosen Wirken nach Außen hin organisirten Mannes. Ihm kann es geschehen, daß er im Benehmen gegen Personen es oft versieht, daß er sie falsch beurtheilt u. s. w. und nichtsdestoweniger das allgemeine Nothwendige unverrückt im Auge behält und glücklich durchsetzt. Das Bewußtsein, der Idee zu leben, erhält ihn in allen Widersprüchen, worin er sich vielleicht persönlich verwikkelt, aufrecht und giebt ihm unsterblichen Muth, die substanzielle Versöhnung des Geistes mit sich. Das Weib dagegen ist von der Fluth und Ebbe ihrer Gefühle, von persönlichen Zu- und Abneigungen viel abhängiger und deshalb zur Vertiefung in die allgemeinen Angelegenheiten der Völker weniger befähigt. Es hat fast immer große Fürstinnen gegeben; allein ihre Größe beruht hauptsächlich darin, daß sie einem schon vorhandenen Aufschwunge ihres Volkes, der Fortentwickelung schon begonnener Institutionen Folge leisteten. Eine männliche Energie, der selbstschöpferische Hang derselben wäre der Blüthe der Staaten in solchen Epochen vielleicht gefährlich geworden, und die Hingebung eines weiblichen Enthusiasmus, die Schmiegsamkeit eines weiblichen Charakters, der von dem Strome der Nation getragen wurde, war dafür das Angemessenste Die Geschichte kennt keine Fürstin, welche den Stand-

worden, für das Staatsleben erzogen werden. Man muß wenig physiologische Kenntnisse besitzen, um dem Weibe den Kriegsdienst in allem Ernst zuzumuthen. Eine angemessene Gymnastik wäre vielleicht nicht zu verwerfen, obwohl das Weib durch seinen Beruf für die Häuslichkeit von selbst zu einer größern Harmonie des körperlichen Daseins befähigt ist als der Mann, dessen Beschäftigung durch ihre Einseitigkeit die natürliche Entfaltung des Lebens so oft der grausamsten Aufopferung unterwirft. Die Begeisterung für das Vaterland, mit dessen Existenz die der Familien identisch ist, kann auch das Weib zum Schwert greifen lassen. Allein eine solche Situation wird immer eine Ausnahme, ein Product der höchsten Aufregung sein. Die Amazonen mußten sich, um den Bogen spannen zu können, die eine Brust abschneiden, und diese Sage kann man als Symbol für die Gewaltsamkeit überhaupt ansehen, welche der Kriegsdienst dem Weibe kostet. Plato suchte in seinem Staat das Weib so hoch als möglich zu stellen, wagte aber doch, was den Krieg betrifft, ihm nur die Arrièregarde anzuvertrauen. Als Marketenderinnen als Pflegerinnen im Spitale, durch Charpiezupfen, bei Belagerungen durch Zutragen von Kugeln und andere Handlangerdienste, namentlich aber durch die Verachtung des Feigen und die Gunst gegen den Tapfern würden die Weiber sich unstreitig mehr Verdienst in dieser Hinsicht erwerben als durch ihre persönliche Bravour; denn einen Menschen aufs Korn zu nehmen, ihn zu erschießen

oder Jemandem mit dem Säbel den Kopf zu spalten, sind doch Handlungen, welche mit dem innersten Wesen des Weibes, mit der Liebe, zu sehr contrastiren. Was nun aber die Ansprüche der Frauen auf unmittelbaren Antheil an der Staatsregierung betrifft, so ist dagegen alles Das einzuwenden, was oben bereits darüber gesagt wurde, daß das Weib von dem Interesse für Personen nicht frei genug und von den Schranken der Gegenwart zu befangen bleibe, womit natürlich von uns nicht behauptet werden soll, daß es den Männern ohne Weiteres gegeben sei, von einem solchen Einflusse sich frei zu halten. Wenn fürstliche Frauen hierin nicht selten über das gewöhnliche Maaß des weiblichen Weltinteresses hinauszugehen scheinen, so ist zu erwägen, daß dieselben schon in einer Atmosphäre heranwachsen, in welcher sich mit den einzelnen Persönlichkeiten auch eine objective Bedeutung verknüpft, worin überhaupt eine Gewohnheit existirt, das Allgemeine sich zum Gegenstande zu machen und eine Theilnahme dafür zu haben. Die Kunst der Abstraction wird in solchen Verhältnissen frühzeitig Natur. Und doch schließt die Verfassung vieler Staaten das weibliche Geschlecht von der Erbfolge aus.

Durch die Ehe wird das Weib auch in der Hinsicht emancipirt, daß es durch Vermittelung des Mannes sich dem Schicksal eines Volkes bestimmter incorporirt findet. Die Ehe selbst ist ihrem wahren Begriffe nach

nicht eine unfreie Unterwerfung der Frau als Sclavin unter den Willen des Mannes, sondern die freie Vereinigung zweier an sich gleich freier Willen. Die Frau gelangt also durch die Ehe zur völligen Selbstständigkeit, theils insofern sie den ihr von der Natur bestimmten Wirkungskreis erreicht, theils indem sie durch den Mann eine bestimmte Gestalt der Freiheit zur ihrigen macht. Träte sie nun aus der Ehe nach Außen hin nicht blos in Ansehung der bürgerlichen Rechte, was ganz billig ist, sondern absolut selbstständig neben dem Manne hervor, so hätte die Ehe zwei Männer, was ebenso viel ist, als es existirte gar keine Ehe. Man kann daher gewiß nicht mehr thun, als bei öffentlichen gerichtlichen und politischen oder kirchlichen Verhandlungen den Weibern zum Zuschauen und Zuhören eine Loge einzuräumen, und im Königreiche Sachsen hat man jüngsthin auch dies noch dem Wesen des Weibes und dem Zwecke solcher Verhandlungen unangemessen gefunden. Mag es zu Haus so viel möglich auf den Mann und die Kinder einwirken und dadurch auf die Gestaltung des Oeffentlichen zurückwirken, in der Oeffentlichkeit selbst wird eine Grenze gezogen werden müssen. Für die Religion z. B. haben Frauen durch ihre stille Frömmigkeit ohne Zweifel ebenso viel gethan als die Männer durch ihre Dogmatiken, Predigten u. s. w., und ein Origines, ein Augustinus, ein Kant u. A. haben den tiefen Eindruck der mütter-

lichen Erziehung grade von dieſer Seite auf das Innigſte anerkannt.

Da nun die vollendete Emancipation des Weibes mit der Ehe gegeben iſt, ſo verſteht ſich von ſelbſt, daß die ſogenannte Emancipation der Ehe, wenn ihre Negation damit gemeint iſt, das Weib nur zur Unfreiheit eines, wenn auch noch ſo großartigen Hetärenweſens herabbringen kann.

V.

Eine Parallele zur Religionsphiloſophie.

October 1836.

Käme es darauf an, die verſchiedenen Geſtalten der Religion auf einen möglichſt einfachen Ausdruck zurückzubringen, ſo könnten folgende Urtheile in Vorſchlag gebracht werden;

1) der Menſch iſt Gott.
2) Gott iſt Gott.
3) Gott iſt Menſch.

Das erſte Urtheil iſt das aller ethniſchen, das zweite das aller monotheiſtiſchen Religionen, das dritte das Urtheil der chriſtlichen Religion, woran ſie, auch noch in ihren Secten, kenntlich iſt. Eine kurze Nachweiſung möge dieſe Behauptung erläutern.

Erſtes Urtheil:

Der Menſch iſt Gott.

Die Religion an und für ſich iſt die Verſöhnung Gottes mit dem Menſchen, ein Begriff, den wir hier vorausſetzen müſſen. Die ſogenannten heidniſchen Religionen

sind Religionen nur dadurch, daß auch in ihnen die göttliche Natur mit der menschlichen sich vereinigt. Aber diese Religionen haben den Mangel, die Einheit nicht als eine sich vermittelnde, sondern als eine unmittelbare zu setzen und wenigstens da, wo ein vermittelnder Proceß statt gefunden hat, denselben im Resultat wieder zu vergessen. Ihr synthetisches Urtheil ist daher ein assertorisches.

Der Zauberer der Naturreligion ist selbst die Macht, welche die elementarischen Gewalten sich unterwirft, das Vergangene und Zukünftige durchschaut, über Leben und Tod gebietet. Gegen den Schamanen, wenn er die Trommel wirbelt, den mit Schellen und Eisenstückchen besetzten Rock schüttelt, mit flatterndem Haar brüllend im Kreise tanzt, treten die ärmlichen und unförmlichen Götter des Ostjaken, Buräten u. s. f. tief in den Schatten. Der Zauberer wird sich außer seinem magischen Zustande von der allgemeinen durch ihn sollicitirten göttlichen Macht unterscheiden; auch die Anderen werden ihn davon unterscheiden. Aber diese Differenz ist flüchtig, weil die gegenständliche Form, in welcher das Göttliche dem Bewußtsein zur Anschauung kommt, noch zu schwach und unbestimmt ist. Der Taumel des magischen Cultus läßt nur den unmittelbar gegenwärtigen Menschen als entschiedene Realität erscheinen.

Der Chinesische Kaiser ist bekanntlich ebenfalls Zauberer, nur daß an ihm das Wilde und Wüste der gewöhnlichen Zauberei verschwunden ist. Das Denken und der durch dasselbe bestimmte Wille, die Gesinnung, äußern

hier die magische Gewalt über das Natürliche und Geistige. Der Kaiser wird allerdings nur Sohn des Himmels genannt; auch muß er seine Eltern, insbesondere die Mutter, auf das respectvollste ehren. Das hindert aber nicht, ihn als die Energie der Dynamis des Tïen anzusehen. Tïen ist ein eben solches Abstractum wie der „große Geist" der Nordamerikanischen Indianer und anderer in der Naturreligion lebender Völker. Die Chinesen sind das erste Culturvolk der Geschichte, das seiner Cultur seine Geschichte sogar zum Opfer gebracht hat, aber ihre Religion ist nur eine mit dem ausgesuchtesten Pedantismus cultivirte Naturreligion.

Im Indischen ist der Brâmane oder, wer sich durch Büßung und Abstraction zu gleicher Dignität erhebt, unmittelbar mit Gott Eines. Der Brâmane wird nicht mit Gott versöhnt, er ist es durch seine Existenz als solche. Und wer sich zu Gott machen, mit der allgemeinen Substanz in unterschiedlose Gleichheit versetzen will, kann an diesem Beginnen durch keinen von den Göttern gehindert werden. Wie man sich vornimmt, lesen oder die Flöte blasen zu lernen, so kann man im Brâmismus den Vorsatz der Gottwerdung fassen d. h. der Mensch bedarf in Wahrheit des Gottes nicht; er ist selbst der Deification mächtig; es kommt nur darauf an, daß er den höchsten Grad der Thatlosigkeit und Gedankenlosigkeit erreiche d. h. sein Bewußtsein vernichte. — Weil bei den Brâmanen das Gottsein ein unmittelbares angeborenes Prädicat ist, so erklärt sich daraus, weshalb die Erscheinung des

In den dualistischen Religionen scheint das Urtheil unwahr zu werden, weil in ihnen durch den Gegensatz der qualitativ differenten Substanzen das religiöse Selbstbewußtsein ein ungleich prägnanteres wird, als in den pantheistischen Religionen. Allein doch verschwindet es nicht, sondern modificirt sich nur. Denn in allen dualistischen Systemen erhält der Mensch die Stellung, Mitkämpfer der einen Substanz gegen die andere zu sein. Die Wahl steht ihm frei, ein hoher Begriff, aber die göttlichen Mächte, seien es die des Lichtes oder der Finsterniß, des Sonnenkreises oder des Amenthes, des Walhalla oder Niflheims, bedürfen des Menschen zu ihrer Vollendung. Dies heißt aber eben so viel, als: er steht ihnen gleich und die Versöhnung der Welt durch den Sieg der einen Substanz über die andere ist nicht nur das Werk der Gottheit, sondern eben so sehr des Menschen. Weil nun an die Stelle des abstracten Quietismus die Reflexion auf die Wechselwirkung der positiven und negativen Substanz eintritt, so folgt daraus ein Zug zum Heroischen. Keine Naturreligion, kein Pantheismus hat den Begriff des Heldenmuths. Gute Jäger, wackere Krieger, brave Häuptlinge und Anführer giebt es wohl; mehr nicht. Wo soll in China vor lauter polizeilicher Controlle im ausgefeiltesten Geschäftsmechanismus ein heroisches Herz schlagen? Im Indischen sind die Helden nicht Menschen, sondern Götter, welchen es in irgend einer Form zu erscheinen beliebt. Rama ist Wishnu. Die Thaten aber, wodurch das Größte,

risch freundliche Blick, die nachlässige Haltung des Sitzenden haben dagegen eine rührende Naivetät. Wie unzweifelhaft daher auch diese Form der Religion so gut wie die Indischen Awâtara's als eine Weissagung auf den wahren Messias gelten muß, so ist sie doch noch weit von dem entfernt, was wir Menschwerdung Gottes, Gottmenschheit nennen. Im Lama, diesem weiblich weichen Gotte, der seine zarten Hände nur zum Segnen gebraucht und sehr darauf bedacht ist, den guten Tibetanern jährlich die gehörige Abwechselung von bunten Processionen und hanswurstartigen Schauspielen zu verschaffen, ist allerdings das Störrische der Begierde so gut wie verschwunden. Der Chinesische Kaiser hat doch noch über sich zu wachen, wenn er nicht durch die Bosheit seines Willens Ungewitter, Mißwachs, Elternmord und dergleichen entsetzliche Calamitäten veranlassen will. Der Lama ist ohne solchen moralischen Kampf ein apathisches Subject. Aber dieser Quietismus hat daher auch die Kehrseite an sich, daß die nicht überwundene nur gemiedene Natürlichkeit bei den Buddhistischen Völkern sich anderweitig Raum schafft. Die tollste, frazzenhafteste Mythologie, der sinnverrückendste Zauber, der grellste Ungestüm der Begierde vertragen sich mit der in ihrer Erscheinung allerdings liebenswürdigen Grundanschauung, weil dieselbe erst in abstracter Isolirung dasteht. Die weite Verbreitung des Buddhismus — er zählt an 300 Millionen Bekenner — ist daher, wie im Islam, nicht sowohl ein Beweis seiner Tiefe als seiner Seichtigkeit.

klage, die sich aber nicht in elegische Thränengüsse allein auflöst, sondern auch der Impuls zur That wird, den Tod, die entfesselten Gewalten des höllischen Nachtreichs zu bezwingen.

Im Griechischen ist es die Kunst, welche das Urtheil: der Mensch ist Gott: durchführt. Die tiefere Grundlage desselben ist aber der Begriff der Individualität, welcher das Wesen der Götter und Menschen identisch setzt. Die schöne Individualität ist das Glück wie das Unglück der Kunstreligion. Hegel hat sowohl in der Phänomenologie als in der Religionsphilosophie diesen Begriff weitläufig genug auseinandergesetzt, so daß wir darauf verweisen, um nicht durch Wiederholung lästig zu werden. Er hat gezeigt, wie die plastisch ausgearbeitete Körperlichkeit der Sieger in den Olympischen Spielen vergöttert werden mußte, wie die Dichter und Bildhauer die Götter schufen und sich endlich auch dies Bewußtsein nicht mehr verhehlen konnten, was der Verfall der Religion war u. s. f. Mit der höheren Bestimmtheit der individuellen Freiheit wuchs aber auch das Heroische und Tragische. Erst Achilleus und Hektor sind Helden, deren Würde der der Götter nichts nachgiebt; erst Orestes, Oedipus haben ein Geschick, dessen furchtbare Qual die Götter selbst bereiten helfen und darin auch ihre eigene Beschränktheit und Einseitigkeit offenbaren. Herakles ist die idealste Gestaltung der schönen Individualität unter den mythischen Heroen, weil bei ihm Zeugung, Geburt, Leben und Tod ein Kampf ist, der zu seinem Resultat

nämlich die Gottwerdung selbst erreicht wird, sind Abstractionen, Büßungen, mönchisches Kasteien, fanatische Verrücktheit. Im Buddhistischen kommt es ebenso wenig dazu, weil durch die Lamen selbst die beschauliche Stille zum Ideal erhoben ist. Im Dualismus hingegen sind Götter und Menschen geschäftig. Ahuraomazdao muß so gut kämpfen als Agromainyus; Osiris eben sowohl als Typhon; Othin wie Loki. Im Aegyptischen Horus, der für die Isis und Osiris kämpft, tritt diese Rührigkeit der Götter noch bestimmter hervor. Von den Menschen aber erscheinen viel heldenhafte. Der Parsische Rostem ist eine mit ächt menschlichem Pathos beseelte und doch in Götterherrlichkeit strahlende Gestalt, eine compacte, gediegene Persönlichkeit. gegen welche Wishnu's Incarnationen mit ihren scheinbaren Thaten als Spiel gelten müssen. Die Pharaonen sind kriegerische Fürsten und lassen sich gern im Streitwagen, das Schwert zur Seite, mit gespanntem Bogen darstellen u. s. w. Der heroische Zug führt zum Tragischen, weil die Religion an die Freiheit des Menschen appellirt und er durch die Entzweiung der beiden Substanzen von der Geburt an in eine Collision versetzt wird. Der Tod und der Schmerz des Todes wird daher um so bedeutender, je freier der Mensch davon wird. Denn der Tod wird die Grenze des Handelns; auf das Handeln aber kommt Alles an. Im Indischen tritt wohl Indifferenz gegen den Tod ein, aber keine wahrhafte Freiheit von demselben. Die Leiche des Osiris, des Adon, Baldurs erweckt die innigste Weh-

klage, die sich aber nicht in elegische Thränengüsse allein auflöst, sondern auch der Impuls zur That wird, den Tod, die entfesselten Gewalten des höllischen Nachtreichs zu bezwingen.

Im Griechischen ist es die Kunst, welche das Urtheil: der Mensch ist Gott; durchführt. Die tiefere Grundlage desselben ist aber der Begriff der Individualität, welcher das Wesen der Götter und Menschen identisch setzt. Die schöne Individualität ist das Glück wie das Unglück der Kunstreligion. Hegel hat sowohl in der Phänomenologie als in der Religionsphilosophie diesen Begriff weitläufig genug auseinandergesetzt, so daß wir darauf verweisen, um nicht durch Wiederholung lästig zu werden. Er hat gezeigt, wie die plastisch ausgearbeitete Körperlichkeit der Sieger in den Olympischen Spielen vergöttert werden mußte, wie die Dichter und Bildhauer die Götter schufen und sich endlich auch dies Bewußtsein nicht mehr verhehlen konnten, was der Verfall der Religion war u. s. f. Mit der höheren Bestimmtheit der individuellen Freiheit wuchs aber auch das Heroische und Tragische. Erst Achilleus und Hektor sind Helden, deren Würde der der Götter nichts nachgiebt; erst Orestes, Oedipus haben ein Geschick, dessen furchtbare Qual die Götter selbst bereiten helfen und darin auch ihre eigene Beschränktheit und Einseitigkeit offenbaren. Herakles ist die idealste Gestaltung der schönen Individualität unter den mythischen Heroen, weil bei ihm Zeugung, Geburt, Leben und Tod ein Kampf ist, der zu seinem Resultat

und das Mittelalter besaß. Je glühender seine entzükkende Begeisterung für das Hellenische war, um so enger wurde ihm in dem Römischen Treiben und er stellte die Schattenseiten desselben schroff heraus. In der Religionsphilosophie hat er sich jedoch sichtbar bemühet, so anerkennend als möglich zu sein, wenn gleich der überall hervorbrechende Rückblick auf die Heiterkeit und schöne Humanität des Hellenischen die ganze Darstellung als stiller Tadel durchzieht. Jüngsthin haben wir eine treffliche Entwicklung der Religion der Römer aus den Quellen von J. A. Hartung (Erlangen 1836, 2 Bde.) erhalten, welche mit großem Enthusiasmus für die Römer geschrieben ist und durch den Zusammenhang allerdings Vieles in günstigerem Licht erscheinen läßt. Hegel spricht den Römern auch gar nicht ab, daß sie sich die Religion viel Zeit und Mühe haben kosten lassen, allein durch das Gerüst der Cärimonien blickt er immer auf den Grund und da findet er phantasielose, schwunglose Prosa, die ihn abstößt. Er will durch das Wort „Ernsthaftigkeit", womit er den Charakter der Römischen Religion in ihrer Erscheinung bezeichnet, das Doppelsinnige sagen, daß es den Römern bei allem Aufwand von religiösem Gepränge, das sie machten, mit der Religion doch nicht so Ernst war, als mit Krieg, Eroberungen, Rechtshändeln. Hartung's Geschichte der Römischen Religion, die er im ersten Theil entwirft, spricht ihr Bedauern über den Verfall derselben aus, übersieht aber zu sehr, wie derselbe nicht blos durch die Bekanntschaft mit dem Grie-

chenthum und die damit verknüpfte Aufklärung äußerlich vermittelt, sondern eben so eine innere unausbleibliche Consequenz war. Solche Wendepuncte zu fassen, ist gerade Hegel's unerreichte Meisterschaft. Was nun bei den Griechen zum philosophischen Atheismus und zum Spiel der komödischen Poesie ward, das wurde bei den Römern zum Wahnsinn. Die Menschen bedurften der Götter nicht. Die Basileia, welche Aristophanes sich mit dem Peisthetäros vermählen läßt, war von dem den Weltkreis beherrschenden Volk unzertrennlich. Ein Kaiser, der die bizarrsten Launen, die sinnlosesten und grausamsten Einfälle, die schamlosesten Begierden ungehemmt realisiren kann, muß allerdings auch sich selbst als Gott wissen. Er läßt sich nicht blos divus nennen, sondern er weiß sich auch als die unumschränkte Macht, für die es kein Gesetz giebt. Er hat nicht, wie der Chinesische Kaiser, seinem Willen eine bestimmte Richtung zu geben; er lebt nicht, wie ein Lama, in einem mönchischen Quietismus; er ist kein Held, wie Rostem; er ist kein Künstler, der, wie ein Phidias, Skopas, Götterideale schafft und dadurch sich endlich als die Macht der Religion erfährt; durch den Titel, den Namen, weiß er sich als die unbedingte Macht. Diese Apotheose ist die Carricatur der Hellenischen Apotheose, die immer als Resultat erscheint

Ueber diese Spitze kann die ethnische Richtung der Religion nicht hinaus, denn die Vermenschlichung des Göttlichen ist hier nicht blos an sich, sondern auch im Bewußtsein vollbracht. Der Mensch ist Gott geworden,

flächlich nimmt. Aus der Entgegensetzung jener beiden positiv identischen Urtheile ergiebt sich ihre Negation: Gott soll Mensch werden. Allein der Monotheismus verharrt, bis auf diese Stunde, trotz der factischen Widerlegung, bei dem Sollen; das Dasein des Werdens, das Resultat seines Processes, schließt er vom Dasein aus.

Der Monotheismus existirt entweder als Volks- und Völkerreligion oder als Religion einzelner durch Reflexion dazu geführter Menschen.

In jener Gestalt ist er Judenthum und Islam, in dieser der sogenannte Deismus.

Das Judenthum ist die reinste, schönste und vollständigste Entwicklung des Monotheismus. Und es ist dies dadurch, daß es, indem es Gott und Mensch auf das Entschiedenste auseinanderhält, zugleich von der Forderung, daß der Mensch nur dem Herrn leben solle, nicht einen Augenblick weicht. Daraus entspringt der tiefe Strom majestätischer Heiligkeit, der alle Gestalten dieser Religion durchrauscht und der, nach Delitzsch Geschichte der jüdischen Poesie seit dem Abschluß der Schriften des alten Bundes, auch durch die ganze (bisher gewissermaßen kryptische) Dichtkunst des in allen Zonen zerstreuten Volkes von den ewigen Felsenbrunnen und Krystallquellen der Bibel mit immer neuem Wellenschlag hinfließt. Nun betrachte man die Schriften des alten Bundes, so wird man im Pentateuch Gott als den Gesetzgeber in unnahbarer Souverainetät finden. Wie er als Schöpfer durch

sein bloßes Wort die Welt setzt, also die Idealität seines absoluten Denkens ohne alle weitere Vermittelung zur Realität des Seins umschlägt, so gebietet er auch unbedingt ohne alle Motivirung. Was Er befiehlt, ist heilig, weil Er es befiehlt. Und der Mensch hat dem Befehl zu gehorsamen, weil er Mensch und nicht Gott ist. Der Inhalt des Gesetzes geht ihn nichts an; für ihn ist die stumme That der resignirten Erfüllung. Moses ist nicht der Gesetzgeber, nur der das Gesetz Promulgirende. Zwar ist er der vertraulichsten Nähe des Herrn gewürdigt. Er spricht mit ihm von Angesicht zu Angesicht, so daß er eine Decke über sein Haupt werfen muß, damit das Volk nicht vor dem bloßen Abglanz der Klarheit des Herrn noch dahinsterbe, allein er erdenkt nichts selbst, wie Solon, Lykurgus u. s. f. In den Geschichtsbüchern entwickelt sich nun, wie das Volk zum Gesetz und dadurch zu Gott selber sich verhält. Unaufhörlich klingt der eherne Ruf durch das Wechselgespräch der Richter, Propheten und Könige mit Gott, daß Er allein der Herr ist und daß nur, was Er thut (oder zu thun befiehlt), wohlgethan ist. Im Hiob regt sich das Menschliche in seiner Isolirung von dem Göttlichen. Der Mensch ist empört, daß Gott ihn, ohne ihn zu fragen, in den Jammer der Existenz hineingeschaffen hat. Wie grausam ist dies Leben und wie sinnverwirrend, gemüthzerfleischend der Zweifel! Allein das Resultat ist, daß Gott dem Hiob sagt, er sei eben nur Mensch und könne daher von ihm, nämlich Gott, nichts Gründliches wissen. Er aber sei Gott, der solche Wunder schaffe, wie das

Pferd, den Behemoth, den Leviathan! Ein Blick auf diese Thatsachen könne ihn von seiner altklugen Thorheit überzeugen, Gott in Anklagestand zu versetzen. Und Hiob erkennt seinen Skepticismus als menschliches Unrecht gegen den an, der aus dem Wetter zu ihm redet und dem er auf die Frage, wo er denn gewesen, als er die Vesten der Erde gründete, allerdings keine Antwort geben kann. In den Psalmen ist die innigste Beziehung beider Subjecte auf einander vorhanden; aber wenn im Pentateuch Jehovah als der Grund des Gesetzes einseitig hervortritt, wenn in der Geschichte bald Jehovah, bald der Mensch für sich erscheint, wenn im Hiob der creatürliche Mensch mit seinem fragmentarischen Dasein und der weltschöpferische Gott mit seiner abgrundlosen Macht sich gegeneinander messen, so ist es in den Psalmen der Mensch, der, weil er bei dem Urtheil, der Mensch ist Mensch, nicht beharren kann, insofern er darin immer das Endliche, Gedrückte, Verzweifelnde seines Zustandes empfindet, sich auf das entgegengesetzte Urtheil wirft: Gott ist Gott. Dies beruhigt ihn. Wie Antäus seine Kraft von der Erde gewann, so der Hebräer durch den Aufschwung von sich als dem Endlichen zu Gott als dem Unendlichen. Die Reflexion auf sich geht über in die Abstraction von sich, welche positiv die Reflexion auf Gott ist. Der Mensch ist zerschlagen; sein Gebein verdorret; seine Feinde bedrängen ihn; er dürstet nach dem Herrn, wie ein Hirsch nach Wasser schreiet. Aber der Herr ist auch sein Schild, seine Burg, seine Zuflucht für und für u. s. w. In den Propheten fängt die

abſtracte Haltung der beiden Urtheile an ſich aufzulöſen. Allein erſt Johannes, der letzte Prophet, hatte die Gewißheit als eine unmittelbar gegenwärtige, daß das eine Subject Prädicat des anderen geworden. Die Propheten ſind nicht mehr gleichgültig gegen den Inhalt des Geſetzes; ſie erklären die Opfer für nichtig, wenn nicht die Geſinnung ſie heiligt. Sie verheißen, daß der Geiſt Gottes über alles Fleiſch ausgegoſſen werden ſoll und erblicken im Meſſias die concrete Vermittlung des Menſchlichen mit dem Göttlichen, wenn ſie ſelbſt freilich ſich erſt als Organe des Herrn wiſſen, denen er Alles auf die Lippen legt, was ſie zu ſeinem Volke ſprechen ſollen und die nichts aus ſich ſelbſt ſchöpfen.

Man wird aus dieſer Skizze ſehen, wie das fundamentale Urtheil ſucceſſiv in der Geſchichte der Iſraeliten dieſe Poſitionen durchgeht. Erſtens: Gott iſt Gott und der Menſch iſt Menſch; zweitens: weil Gott Gott iſt, iſt der Menſch Menſch und eben deswegen iſt Gott des Menſchen Gott, auf den er die Schwere ſeiner Exiſtenz wirft; drittens: weil Gott alſo des Menſchen Gott, ſo iſt er ſelbſt menſchlich, und der Menſch, weil Gott ſein Gott, göttlich.

So weit kam das Judenthum und iſt in dieſem Progreß für alle Zeiten die typiſche Geſchichte des religiöſen Bewußtſeins, wie es ſich zum Chriſtenthum hinbewegt. Der Islam iſt nur eine Verſeichtigung des Monotheismus. Im moſaiſchen Dekalog heißt es wohl: Ich bin der Herr dein Gott und du ſollſt keine anderen Götter ha-

ben neben mir; aber Moses dringt sich nicht dabei mit auf. Hingegen im Koran ist eben so viel von Mohamed, dem großen Gesandten, als von Allah, der ihm dies und jenes gesagt hat, die Rede. Der Islam ist eine improvisirte Religion, gemacht, nicht geschaffen und nicht organisch erwachsen. Der Orient hatte sich ausgelebt und glühete in dem kriegerisch-wollüstigen Feuer des Islam noch einmal aus seiner Asche auf. Die Phantasmagorie Arabischer Cultur durchzitterte den Nachthimmel des Mittelalters und in Persien hatte der Islam viele nationale Elemente aufzuzehren, bevor er es auch hier zu seiner orthodoxen Oede brachte. Das allgemeine Verhältniß, das dem Islam zum Grunde liegt, ist das nämliche mit dem des Judenthums, nur daß die Beschränkung auf eine besondere Nationalität hinwegfällt und die Berechnung einen weiten Völkerkreis in sich schließt. Nur nicht die Menschheit, denn für die Polarvölker werden eine Menge Vorschriften des Koran sinnlos und eine Menge Vorstellungen reizlos. Das Judenthum ist eine Religion demüthiger Resignation welche noch jetzt mit ihrer Phantasie in dem gelobten und geliebten Kanaan weilt und kein anderes Land der Erde besitzen mag; der Islam ist eine Religion des dummstolzesten Fanatismus, welcher überall mit erobernder Anmaaßung auftritt. Der Jude ist hartnäckig und von zähester Geduld; der Mohamedaner ist trotzig und erschöpft sich leicht in seinem Wuthschaum. Dies liegt aber darin, daß der Islam die beiden positiven Urtheile des Monotheismus zur Carricatur macht. Die Absolut-

heit Gottes nämlich wird zur Willkühr und die Relativiät des Menschen zur bedeutungslosen Richtigkeit. In den Schriften alten Testamentes erscheint Gott unzweifelhaft nicht selten willkührlich, allein dann ist er es mehr factisch, als dem Princip nach, weshalb mehr oder weniger über Alles ein heiliger Anhauch verbreitet ist. Und eben so wird der Mensch nicht selten als ganz verworfen und elend geschildert, aber das Elend selbst besteht hauptsächlich in dem Schuldbewußtsein, es vergessen zu haben, daß Gott allein der Gott ist, nicht Götzen u. s. f. Im Koran aber benimmt sich Allah stets mit despotischem Uebermuth, der den Menschen die Wucht seiner Absolutheit recht hart kann empfinden lassen. Man muß sich eigentlich über den Widerspruch verwundern, wie er an ein so armseliges Ding, als der — freilich von ihm erschaffene und schon vor Mohamed durch Noah, Abraham, Moses, Salomo und Jesus zum Glauben an ihn bearbeitete — Mensch ist, so viel Worte verschwenden, wie er sich mit ihm so viel Mühe geben kann. Wie der Koran selbst nur als Aggregat entstand und keine Spur von systematischer Totalität zeigt, so schwimmen auch in ihm selbst die Gedanken ziemlich zerfahren durcheinander. Nur der energische Ton des Befehls, der kriegerische Accent der Rede, die schroffe Pracht des ausgelassenen Egoismus sind ein stetiger Kitt des Ganzen, dessen einzige Eigenthümlichkeit uns immer wieder anzieht, wie sehr es uns im Einzelnen oft abstößt. Zwischen einem so willkührlichen Gott und einer so hohlen Menschheit, als der Koran sie nimmt,

können nur der Mechanismus des Fatalismus, die Rohheit des militairischen Fanatismus und der Rausch eines endlosen Beischlafs (denn die Huri's des Paradieses werden nach der Lehre des Koran trotz der Umarmungen der Männer doch Jungfrauen bleiben) die Berührungspuncte zwischen Gott und dem Menschen ausmachen, welche das wirkliche Leben durchdringen. Selbst den Wein verbot Mohamed seinen Anhängern, denn er erregt das Selbstgefühl des Menschen zu sehr, läßt ihn sich selbst zu selig fühlen und thut also dem Glauben an Gott, seinen Propheten und das künftige Paradies zu leicht Abbruch. Die dem Islam incorporirten Völker sind nun auch, nachdem ihre individuelle Lebendigkeit allmählig abgeblaßt ist, wie Leo in seiner Geschichte des Mittelalters (Universalgesch. Bd. II.) sagt, „verrottet."

Der philosophische Deismus kann sich mittelst der Reflexion aus jeder positiven Religion erzeugen, welche die Absolutheit der göttlichen Persönlichkeit in sich schließt. Ja selbst der Ethnicismus kann daran streifen, wenn die Philosophie die Abstraction des numen supremum hervorbringt. Cicero und Seneca sind auch immer Lieblingsschriftsteller deistischer Theologen und Philosophen gewesen, mit denen sie gern fraterniſiren. Aus dem Monotheismus, wenn er volksthümliche Existenz gewonnen hat, ist der Uebergang zum Deismus nicht so gar leicht, wenn es auch so scheint. Denn der als positive Religion existirende Monotheismus hat das Gesetz zu lebendig im Sinn, als daß die Philosophie dagegen aufkommen könnte. Die

ganze Philoſophie iſt nur eine tolerirte Schlingpflanze, die ſich um die ſteinernen Geſetztafeln als eine ſchmarotzende Verzierung herumrankt. Der Buchſtabe des geoffenbarten Geſetzes iſt hier mit Recht, da er als der unmittelbare Wille Gottes gilt, tauſendmal, oder eigentlich ohne allen Vergleich, wichtiger, als Alles, was Menſchen darüber oder ſonſt erſinnen können. Selbſt Mendelsſohn, dies Ideal aufgeklärter, d. h. deiſtiſch gewordener Juden, der Freund Leſſing's und Nikolais, wendete ſeine Hauptthätigkeit der Auslegung des Pentateuch und dem Studium der rabbiniſchen Literatur zu, wenn auch begreiflicher Weiſe ſeine ſtiliſtiſche Nettigkeit ihm den größten Leſerkreis und den meiſten literariſchen Ruhm verſchaffte. Aus dem Chriſtenthum iſt bisher die welthiſtoriſch merkwürdigſte Geſtaltung des Deismus hervorgegangen, weil daſſelbe, als Proteſtantismus, dem Denken die größte Freiheit gewährt. Der Verſtand als das abſtracte und in der Reflexion befangen bleibende Denken kann ſich weder mit der Vorſtellungsweiſe der chriſtlichen Dogmen, noch mit der ſpeculativen Tiefe derſelben, welche das Entgegengeſetzte als Einheit zu denken fordert, vertragen. Das Chriſtenthum iſt ſo glücklich, eine unendliche Mannigfaltigkeit der Darſtellung in ſeinen primitiven Urkunden zu beſitzen, welche das einfache Bewußtſein mit dem wahrhaften Inhalt zu erfüllen vollkommen im Stande ſind und doch zugleich den Impuls zum Denken als Keim in ſich zu ſchließen. Das Grunddogma des Chriſtenthums iſt die Trinität. Die Vorſtellung hat hier an den einzelnen Hypoſtaſen hinrei-

chenden Anhalt und geht von einer zur anderen über, stellt sie auch wohl in symbolischen Gruppen, wie Sculptur und Malerei dies thun, zusammen. Allein die Personen sollen dem Wesen nach Eines, sie sollen consubstantiales sein! Da fängt die Kritik des Verstandes an und ihr nächster Schritt ist die Negation des Unterschiedes in der Einen Gottheit, wodurch sie in das abstracte Wesen verwandelt wird, dem die Welt und der Mensch äußerlich gegenüberstehen. Um von Gott alle Endlichkeit abzuhalten, wird er bestimmungslos gemacht und es kommt wieder zu dem Urtheil: Gott ist Gott. Das Sein Gottes wird als nothwendig gesetzt; er wird als das nothwendige Wesen anerkannt; aber das Wesen reducirt sich auf das trockene Sein. Dies soll das Wesen sein, dessen eigenthümliche Natur nicht erkannt werden kann. In dem Sein an sich ist auch nichts zu erkennen. Daub in seinem Buch, die dogmatische Theologie jetziger Zeit, schließt sehr gut: „Ist Gott der dreieinige, so kann Jedermann ihn erkennen und sagen: ich weiß, an wen ich glaube; ist er nur Ein Gott, so bleibt die Frage: was für einer?" Diesem Urtheil, daß Gott, das höchste Wesen, Gott ist, steht im Deismus das andere correspondirende wieder gegenüber: der Mensch ist Mensch. Man kennt die dürftige Religiosität, die daraus entspringt, nun zur Genüge. Der Mensch hat seine Vernunft von Gott einst bekommen; diese Vernunft hat ihre Gesetze des Denkens und giebt ihm die Gesetze, nach welchen er handeln soll und, indem er, seiner empirischen Wirklichkeit nach, niemals ist, was er sein soll,

indem überhaupt die ganze irdische Existenz aus Widersprüchen zusammengeleimt ist, so postulirt er ein Jenseits zu seiner subjectiven Befriedigung. Das Jenseits ist wieder ein Abstractum, worin er sich und nicht Gott sucht. Gott wird nur subsidiarisch herbeigezogen. Klopstock in seiner vortrefflichen mit so großem Unrecht vergessenen Gelehrtenrepublik, im neunten Morgen, wo die Aldermänner untersuchen, ob ein Gerücht gegründet sei, daß es von Ausländern darauf angelegt würde, eine Kirche für die Freigeister in Deutschland zu bauen, hat auf sehr tiefsinnige Weise angedeutet, wie der Deismus aus dem Christenthum herausweicht und in andere Combinationen hineinschwankt. Die Freigeister lassen unter andern durch ihre Abgeordneten sagen: „Wir gehören zu den sogenannten Semideisten. Wir können es nun einmal nicht ändern, daß wir so heißen; aber wir sollten es billig nicht, sondern vielmehr den Namen Freigeister vorzugsweise führen. Denn wir sind es allein, welche die wahre reine Lehre der Freigeisterei haben; und es wird dadurch eine schreiende Ungerechtigkeit an uns begangen, daß man uns durch die Benennung: Semideisten gleichsam zu einer Secte machen will. — — Man muß alle Secten der Freigeister dulden, die Türken auch (von den Heiden versteht sich's von selbst) nur die Christen nicht. Denn es ist eine lächerliche Schwachheit, wenn man es auch nur einigermaßen an sich kommen läßt, die große Lehre von der Duldung bis auf die Christen zu erstrecken." Hinterher beginnt die Aufzählung der Geduldeten mit den Deisten

„plumpe Philosophen, die leicht etwas für einen Grundsatz halten, was doch nur eine Folgerung ist, und sobald sie eine Schlußkette gewahr werden, sich gleich zu Gefangenen ergeben. Sie glauben die Unsterblichkeit der Seele erweisen zu können.“ Das Register der geduldeten Zweifelsüchtigen, Schwarzsüchtigen, Gerntäuscher, deistischer Herrnhuter, Wohlgesitteten, Spottgläubigen, Atheisten und Gespensterglaubigen schließt mit den Socinian-Deisten, „diejenigen, die den Socinianismus noch mit zum Christenthum rechnen, und diesen gern mit dem Deismus (man verstehe uns ja recht, wir reden nicht von der allein reinen Lehre, nämlich dem Semideismus) vereinigen wollen. Die Socinian-Deisten haben einen ziemlich harten Stand, indem sie die Secte der Socianer noch unter den christlichen anbringen wollen. Denn diese Secte muß sich völlig darüber hinwegsetzen, daß sie ihre Meinungen auf keine andere Art erweisen kann, als wenn sie die Bibel ganz anders erklärt, wie man sonst ein Buch zu erklären pflegt, oder auch ein Gespräch, einen Brief, einen Contract, selbst ein Vermächtniß, ja sogar ein Bündniß, so lange nämlich das Schwert noch nicht wieder gezogen ist: denn ist es gezogen, so geht es bei den Auslegungen freilich so ziemlich socinianisch zu. Aber wie dem auch sein mag, so dulden wir gleichwohl die Socinian-Deisten. Denn es ist denn doch völlig ausgemacht, daß sie keine Christen sind.“

Der Sänger des Messias konnte und mußte so schreiben, während Lessing die Deisten von der Seite verthei-

digen mußte und (mittelſt des Nathan und der Wolfenbüttler Fragmente, beſonders in den Abſchnitten: von Duldung der Deiſten und: von Verſchreiung der Vernunft auf den Kanzeln) es auch konnte, daß ſie eine Conſequenz der Freiheit des Proteſtantismus ſind, nur das zu glauben, wovon man ſich durch eigenes Denken überzeugt, alſo die objective Wahrheit mit der ſubjectiven Gewißheit zu verſöhnen.

Die Kirche wie die ſpeculative Philoſophie hat den Deismus zu bekämpfen, denn ſeine nüchternen Abſtractionen widerſprechen den Dogmen der einen ſo ſehr als den Begriffen der andern, aber es kann dies geſchehen, ohne ihm in ſeiner hiſtoriſchen Berechtigung als Entwicklungsmoment der Intelligenz Unrecht zu thun.

Drittes Urtheil:
Gott iſt Menſch.

Der Ethnicismus iſt in ſeinem Urtheil: der Menſch iſt Gott; poetiſch. Er dichtet dem erſteren alle Prädicate des letzteren an. Allein nur da, wo er dieſe Prädicate ſelbſt an viele und verſchiedene Individuen vertheilt, kann er durch die Beſchränkung eine Einheit des Weſens und der Form gewinnen. Wo hingegen die Totalität des Weſens den Menſchen erfaßt, wird ſeine Individualität gebrochen. Die Subſtanz zerdrängt in ihrer Gährung das ſchwache Gefäß; der Zauberer der Naturreligion geräth außer ſich; im Pantheismus raſen die quietiſtiſchen Orgien des ſich ſelbſt tödtenden Denkens, im Dualismus die

rauschenden der Geschlechtsvermischung und heroischen Berserkerwuth; der Römische Kaiser sucht wenigstens außer sich zu kommen. Er ist nicht ein Pantheon, das die schönen Götter in freundlicher Einheit versammelt; er ist nur der Abgrund, worin sie verschwinden, weshalb auch statt der plastischen Begrenzung, in welcher Form und Inhalt in einander aufgehen, die Häßlichkeit und die Unnatur an der Tagesordnung sind. Die Vitae Imperatorum des Suetonius stellen in zahllosen concreten Beispielen dar, was Hegel in der Phänomenologie wunderschön in die Worte zusammenfaßt: „Sich so als den Inbegriff aller wirklichen Mächte wissend, ist dieser Herr der Welt das ungeheure Selbstbewußtsein, das sich als den wirklichen Gott weiß; indem er aber nur das formale Selbst ist, das sie nicht zu bändigen vermag, ist seine Bewegung und Selbstgenuß die eben so ungeheure Ausschweifung." Die komödische Gottlosigkeit, wie Aristophanes sie malt, ist bei aller Erbärmlichkeit nicht ohne Heiterkeit; die Gottverlassenheit der Cäsaren, eines Tiberius, Nero, Heliogabalus ist grauenhaft. Die Riesengröße der Verworfenheit vermag uns zwar selbst an so diabolische Scenen zu fesseln, wie des Liberius Leben auf Capri sie vorführt; wir erkennen hier (während der menschgewordene Gott auf Golgatha stirbt!) wohin der Mensch mit seiner Gottwerdung geräth und ertragen in diesem welthistorischen Bewußtsein den Anblick so namenloser Gräuel, aber wir sehnen uns auch von ihrem Blut und ihrer eben so grausamen als schmutzigen Wollust zu einem Peistheteros,

einer Lysistrata, einem Strepsiades, wie zu harmlosen Idyllen hin.

Der Monotheismus ist in seinem Urtheil: Gott ist Gott; prosaisch. Er nimmt dem Menschen alle Prädicate, welche ihm das Heidenthum in seinem Leichtsinn verschwenderisch ertheilt. Er borgt dem Menschen nur von dem Göttlichen und macht ihn zum bloßen Object des Willens des Höchsten. Die Herrlichkeit der Natur ist für ihn nur ein Schmuck, den er dem Schöpfer wieder umhängen zu können, sich freuet. Seine Geschichte hat ihm nur einen Sinn, insofern der Wille des Herrn in ihr und durch sie offenbar wird. Weil Gott, werde er Jehovah, Allah oder höchstes Wesen genannt, nicht der Mensch ist, kann dieser, da er nicht Gott ist, ihn auch nicht erkennen. Der Mensch kann nur das Gesetz, heiße es das Mosaische oder der Koran oder das Gewissen, mit seiner durch den Verstand beschränkten Vernunft erkennen und darnach streben, es zu verwirklichen. Das Streben und Handeln ist das seinige, wofür er wohl (da er das Gesetz, was er zu befolgen sich anstrengt, ja gar nicht für sich selbst entworfen, sondern äußerlich im Buchstaben oder innerlich in der Vernunft als gegeben, also immer als etwas Fremdes vorgefunden hat) einen Lohn zu fordern berechtigt ist, werde nun derselbe in den ungestörten Genuß des Landes Kanaan oder in eine unerschöpfliche Geschlechtslust oder in die spiritualistisch eudämonistische Harmonie des Tugendverdienstes und der im Himmel freilich sehr precären Glückseligkeit gesetzt. Wenn

im Ethnicismus der Mensch sich in der Gottheit berauscht und sie zuletzt vom Thron stößt, um wahnsinnig sich darzu setzen, so wird hier die Welt enge und drückend. Zwar bringt die Subtilität des Deismus es zuletzt so weit, daß das Urtheil: Gott ist Gott; von dem andern Urtheil: der Mensch ist Mensch; abhängig gemacht wird, was im Mosaismus und Islam gerade umgekehrt ist (nur daß, wie oben bemerkt worden, in letzterem der Gedanke Allahs von dem an Mohamed unzertrennlich gemacht ist), allein nichtsdestoweniger bleibt auch die Welt in ihm eine „Maschine," welche der gleichsam invalide gewordene Gott nur von Zeit zu Zeit nachsieht, ob sie nicht zu sehr einrostet, was denn Vorsehung genannt wird. Der Hebraismus strahlt den milden Glanz der Demuth; der Islam die sinnlich trübe Gluth des Erdgeistes; der Deismus bedient sich der kahlsten Metaphysik als einer Spritze, jeden Funken Prometheischen Geistes als pantheistischen Hochverrath an der unbekannten Majestät auszulöschen. Er vergrößert Gott auf Kosten des Menschen und den Menschen auf Kosten Gottes.

Das Christenthum ist die negative Identität der beiden im Monotheismus getrennten, nur auf einander bezogenen Urtheile und dadurch die Wiederherstellung, aber auch Aufhebung des unmittelbaren, assertorischen Urtheils des Heidenthums. Das Urtheil des Monotheismus ist kategorisch, denn das Prädicat, da es selbst das Subject, ist mit demselben unmittelbar identisch. Das Individuum ist unmittelbar die Gattung. Es ist nicht assertorisch, weil

es immer in seinen beiden Formen auf das entgegengesetzte Urtheil reflectirt. Das assertorische Urtheil des Heidenthums wird daher, wie sich zeigte, zum problematischen. Der Mensch kann sich vergöttern und kann vergöttert werden, kann selbst seine Natur neben die der Götter stellen und doch an seiner Gottheit zweifeln und verzweifeln! Die Philosophie zerstört das Heidenthum, weil sie nicht bei dem assertorischen Urtheil als der Meinung verharren kann. Chinas und Indiens Secten, Griechenlands Philosophenschulen beweisen dies. Das kategorische Urtheil des Monotheismus wird zum hypothetischen. Wenn Gott ist, so ist — durch ihn — der Mensch; oder in der entgegengesetzten deistischen Wendung: wenn der Mensch ist, so ist — weil er seiner für seine Glückseligkeit bedarf — Gott. Dieser hypothetische Charakter setzt sich in den übrigen Urtheilen fort: wenn ich das Gesetz erfülle, so bin ich des Lohnes würdig; wenn ich es nicht erfülle, bin ich der Strafe werth u. s. f. Das Urtheil des Christenthums: Gott ist Mensch, ist ein apodictisches, denn es ist an sich ein Schluß. Es enthält die Disjunction des Menschlichen und Göttlichen in concreter Einheit zusammengefaßt. Die beiden vorigen Urtheile lauten vereinigt in der einen Form der Disjunction: Der Mensch ist entweder Gott oder Mensch; tertium non datur. Also Gott ist entweder Gott und dann ist er nicht Mensch oder der Mensch ist Gott und dann ist Gott nicht Gott (sondern Götze). In der anderen Form der Disjunction lautet das Urtheil: Gott ist weder nur Mensch, noch nur Gott, sondern eben-

sowohl Gott als Mensch, d. h. er ist der Gottmensch. Das Christenthum ist daher in seinem apodiktischen, durch vollständige Disjunction vermittelten Urtheil poetisch, denn es erkennt in der Erscheinung das Wesen an und setzt dieselbe nicht zu etwas Zufälligen herab; und zugleich ist es prosaisch, denn es behält das Bewußtsein über den Unterschied des Wesens von der Erscheinung, des Grundes von der Folge, des Creators vom Creatürlichen oder wie man sonst sich auszudrücken beliebt. Ein Gott, so und so beschaffen, muß Mensch werden, ist also das Urtheil, welches durch Christus vermittelt worden ist. Die Liebe, welche das Wesen Gottes ist, manifestirt nicht blos einzelne Seiten, sondern giebt sich ganz und gar hin. Das Christenthum ist die Versöhnung Gottes und des Menschen.

Weil Gott an sich Mensch ist, so wird er es auch; er offenbart sich auch für den Menschen als er selbst. Das Christenthum lehrt daher die ewige Menschwerdung Gottes, denn der Mensch an sich hat seine, nämlich Gottes Persönlichkeit, zu seinem Grunde. Wenn Gott den Sündenfall voraussah und von Ewigkeit her die Erlösung des Menschen durch seinen Sohn, also durch sich selbst, beschloß, so ist in dieser Form nichts Anderes gesagt. Gottes Menschwerdung ist keine Incarnation in der Weise, wie im Indischen Pantheismus die Incarnationen sich verlaufen, daß der Entschluß dazu wie die Form derselben die Gestalt der Zufälligkeit haben. Vielmehr liegt es im Wesen Gottes, als Mensch zu erscheinen.

Dem Monotheismus gilt dieſe Form als eine Erniedrigung des unendlichen, der Welt jenſeitigen Weſens. Der Ethnicismus aber kann ſich nicht davon losmachen, die menſchliche Geſtalt nur als Behikel der Darſtellung zu nehmen, wie z. B. die Homeriſchen Götter zwar menſchliche Geſtalt und menſchliches Gemüth haben, jedoch kein wahrhaft menſchliches Blut, ſondern Ichor in ihren Adern fließt. Hingegen im Chriſtenthum liegt der Nachdruck gerade darauf, daß das Menſchliche in ſeiner gemeinen Wirklichkeit der Exiſtenz des Göttlichen nicht widerſpricht. Ein Sokrates erblickt in dem Leibe eine Hemmung der Pſyche; die Individualität iſt ihm ein Kerker des denkenden Selbſtbewußtſeins. Bei Chriſto finden wir keine ſolche Klage. Er weiß zwar, daß der Geiſt willig und das Fleiſch ſchwach iſt; er empfindet den Schmerz des Todes; allein er ſieht darin nichts, was der Realiſirung ſeiner göttlichen Freiheit entgegen wäre. Er will die Menſchen, aber nicht die Welt verbeſſern.

Aber nicht ſo iſt die ewige Menſchwerdung Gottes zu nehmen, als wenn er des Menſchſeins bedürfte und erſt im Menſchen und als derſelbe über ſich zum Bewußtſein käme. Dieſer Mißverſtand iſt für das wahrhafte Verſtändniß des Chriſtenthums am drückendſten geworden. Wenn man die Vernüchterung des ebionitiſchen Deismus in der ſogenannten Periode der Aufklärung bedenkt, ſo wird aus der Reaction hiſtoriſch das entgegengeſetzte Extrem wohl begreiflich, dem Menſchen in ſeiner punctuellen Individualität alle Göttlichkeit zu vindiciren

und die Alles durchdringende, in ihrer Umfassung der von ihr geschaffenen und zu eigener Lebendigkeit freigelassenen Welt dennoch für sich seiende Geistigkeit Gottes zu negiren. Das Aggregat der zahllosen Persönlichkeiten, wie sie im perennirenden Strom der Geschichte auf- und untertauchen, soll den Geist ausmachen. Die Philosophie, wenn sie die Entwicklung des Bewußtseins betrachtet, kann nicht anders, als solcher Ausdrücke sich bedienen, daß der Geist erst im Christenthum seiner Wahrheit nach sich erfaßt habe und den Begriff der im Glauben schon vollständig gesetzten Wahrheit durch die Wissenschaft des absoluten Wissens vollende. Allein was so von Seiten des menschlichen Bewußtseyns als allmählige Entfaltung, als werdende That, als Succession einer Reihe verschiedener unter sich zusammenhängender Standpuncte erscheint, ist an und für sich zeitlos da. Weil Gottes Menschwerdung eine ewige ist, so ist die Geschichte Gottes, wie Hegel Christi Geschichte genannt hat, als ewige aller Relativität entnommen.

Gott ist nicht Mensch, weil er Mensch wird, sondern, weil er Gott ist, wird er Mensch. Es gehört zu seiner Natur, Mensch zu werden, ohne doch mit dem Menschen abstract identisch zu sein. Die Liebe, mit welcher der Mensch Gott liebt, ist im Christenthum nicht, wie im Spinozismus, eine Liebe, mit welcher Gott im Menschen sich selbst liebt, sondern der Mensch ist gegen ihn eben so frei, wie er gegen ihn und durch die Freiheit eben sind sie Eines. Der Parsismus hat die Vorstellung, daß

jeder Mensch seinen besonderen Genius, seinen Idealgeist, den Feruer, habe; nach dem Christenthum ist die Wahrheit jedes Menschen der Gottmensch. Hinrichs in seinem mit Holländischer Zierlichkeit auspolirtem Buche, die Genesis des Wissens, sagt in seiner präcisen Manier S. XXV. sehr gut: „Soll Gott nur der Welt immanent sein, ohne Transcendenz, so wäre Gott nicht für sich und absolut persönlich der Welt gegenüber, sondern nur persönlich in der Welt; nicht von dem Menschengeist, dem Persönlichen in derselben, unterschieden. Gott würde, wenn Gott nur im Menschen zu sich käme, nicht persönlich sein, sondern persönlich werden." Hierauf beruhet nun auch die Nothwendigkeit, den Unterschied zwischen dem historischen Christus und dem Logos als der zweiten Person der Trinität als keinen Unterschied zu setzen. Und damit fällt der Unterschied zusammen, der zwischen Christus und den anderen Menschen zu setzen ist.

Jener erste Unterschied ist ein Unterschied, der keiner ist. Der als Mensch sich offenbarende Gott ist in Wahrheit kein anderer, als der sich selbst als Gott in Ewigkeit offenbare Gott. Man kann dies nicht unbefangener und schlagender ausdrücken, als Christus dies gethan hat. Er weiß nichts davon, daß er erst zu dem Bewußtsein, der Sohn Gottes zu sein, gekommen wäre. Er ist Eins mit dem Vater und alle Werke, die er den Vater thun sieht, thut er auch; ehe Abraham war, war Er; er geht wieder zu der Herrlichkeit, die er bei Gott hatte

von Anfang an u. s. f. Solche Aussprüche sind wahrlich nicht das Werk der Speculation!

Der zweite Unterschied ist ein wirklicher Unterschied. Jeder Mensch ist allerdings an sich, seinem Wesen nach, göttlicher Art, Gottes Kind, Christi Bruder. Aber die Verwirklichung des Wesens zur Erscheinung ist durch Christus vermittelt, wie er, als der historische, zugleich der absolute Erlöser ist. Man kann in jeder Religion selig werden, zur Versöhnung mit Gott kommen, aber nur, insofern der nämliche Christus, der als der historische Stifter des Christenthums gewußt wird, auch der ewige Hohepriester aller Religionen ist und auch im Ethnicismus und Monotheismus sich nicht unbezeugt läßt. Es ist dann das verborgene Christenthum, welches die Seligkeit bewirkt. Kein anderer Mensch nun kann sich das Prädicat geben, welches Jesus von Nazareth sich gab, weil es sein ewiges Eigenthum war. Kein Mensch ist der Gottmensch, sondern in allen Menschen, welche zum Bewußtsein ihres göttlichen Wesens kommen und, vom Geist Gottes wiedergeboren, seiner absoluten Persönlichkeit integrirt werden, ist Christus der Vermittler dieses Zustandes. Jeder Mensch entzweit sich durch das Böse, worin seine menschliche Natur im Abfall von ihrer göttlichen erscheint, mit Gott und bedarf daher der Versöhnung mit ihm. Nur Christus blieb ohne Sünde und durch seine freie nicht aufgezwungene oder angeborene Sündlosigkeit von allen Menschen, obschon er sie als seine Brüder liebte,

nur für sie lebte und ihrem Heil sich opferte, auf das Bestimmteste unterschieden.

Daß in Christus nicht ein einzelner Mensch in seiner zufälligen Particularität zur Dignität der Gottmenschheit gekommen ist, hat die Kirche in ihrer tiefsinnigen, auf Alles Rücksicht nehmenden und, je mehr man sie erwägt, um so bewundernswürdiger erscheinenden Dogmatik darin ausgedrückt, daß die Menschheit in Christo nicht als Hypostase gesetzt ist. Die ἀνυποστασία negirt die zufällige Bedeutung der Individualität. Die Philosophie kann sich nicht darauf einlassen, die wunderbaren Begebenheiten in Christi Leben deduciren zu wollen. Sie würde mit solchem Unterfangen, so ehrlich und religiös es gemeint wäre, der Religion selbst eher Nachtheil als Vortheil stiften. Aber sie kann wohl sagen, wie sie in dem Apostorischen, der geschichtlichen Existenz, das Apriorische, die Vernunft ausgedrückt findet. So muß sie es denn ganz vernünftig finden, wenn der Tradition zufolge, Christus keinen menschlichen Vater gehabt haben und zuletzt gen Himmel gefahren sein soll. Solche Facta widersprechen Allem, was die Philosophie weiß; sie passen nicht in ihre Begriffe, und aus Liebe zur Wahrheit muß sie stolz genug sein, sich nicht mit Accommodationen zu übereilen. Allein das wird ihr frei stehn, aufmerksam zu machen, wie der Gedanke, daß die Einheit des Göttlichen mit dem Menschlichen keine nur momentane und transeunte, sondern ewige ist, nicht anschaulicher als durch die Thatsache der Himmelfahrt ausgedrückt werden kann.

Conradi hat, wenn auch nicht selten ins Mystische fallend, in seinem trefflichen Werk: Offenbarung und Selbstbewußtsein; auch dies Factum begreiflich zu machen gesucht. Warum hat man, fragen wir wieder, diese reichhaltige Schrift so sehr ignorirt, gerade jetzt, wo das Leben Jesu zur Lebensfrage der Theologie und speculativen Philosophie geworden ist? F. v. Baader, schrieb: nachdem er „Strauß's Leben Jesu" nur erst durch Zeitungsartikel kannte, schon an Herrn von Malfatti in Wien ein frohlockendes Sendbriefchen, wie sich nun die Hegelsche Ideologie compromittirt habe und es nach ihr im Wesentlichen mit dem Christenthum nichts sei. Ich nenne dies Verfahren eine wissenschaftliche Perfidie, deren Leichtsinn einem Franz v. Baader schlecht ansteht. Warum beliebte es ihm denn nicht, sich des Conradischen Buchs zu erinnern, das doch auch und noch viel mehr eine Consequenz der Hegelschen Philosophie ist? Und auch bei Strauß wäre es schreiendes Unrecht, wenn man ihm absprechen wollte, daß er nur Unwesentliches, wie Wunder, zu zerstören, hingegen das Wesentliche, die Erlösung, zu erhalten gemeint ist. Daß Strauß die mythische Erklärungsmethode viel weiter als irgend vorher ausgebildet hat, wird ihm die Philosophie am wenigsten verargen, denn sie liebt die Freiheit des Denkens, auch im Irrthum. Daß er aber die Absolutheit des historischen Christus schmälerte, seine Geschichte ganz aus seinem Begriff ableitete, wodurch alle Facta derselben zu fingirten wurden,

und daß er der Idee zu genügen glaubte, wenn er für Christus das abstracte Collectivum der Menschheit substituirte, mußte die Speculation bestreiten. Die Substanz ist selbst Subject, existirt nicht blos in der Vielheit der Subjecte.

Wir machen uns von Gott nur zu häufig engherzige und kleinliche Vorstellungen und zerren ihn durch die Verkrüppelungen unserer subjectiven Intelligenz oft unbarmherzig hindurch. Man kann aber von Gott nicht groß und frei genug denken.

Aus demselben Grunde trauen wir der Menschheit oft zu wenig zu und gerathen in Ansehung ihrer nicht selten in eine so dürftige Bescheidenheit hinein, daß wir noch Wunder wie edel zu fühlen glauben, wenn wir „dem Loos der Menschheit eine Thräne weihen."

Das Grundurtheil des Christenthums: Gott ist Mensch; enthält eine ganz andere, enthält die heiterste Ansicht des Lebens, weil es den absoluten Ernst in sich einschließt. Das Tragische der Kunstreligion war der Schmerz des unbegriffenen Todes, der den Genuß der schönen Heiterkeit zwar nicht negirte, wie in Aegypten, aber unangenehm störte. Das Traurige im Monotheismus war die Last des Gesetzes, welches der Mensch zwar als das des heiligen Gottes, aber nicht als sein eigenes anerkannte. Selbst die Autonomie den theoretischen und Autokratie der practischen Vernunft im Deismus ist nur eine secundäre. Im Christenthum aber erwacht der unvergängliche Frühling eines Optimismus, welcher, mit Dornen gekränzt,

den Becher der Endlichkeit bis auf den letzten Tropfen leert und dieſe Welt und dies Schickſal als die Welt und als das Schickſal Gottes ſelbſt weiß. Er hat die menſchliche Natur unvermiſcht und ungetrennt an ſich genommen und, was in ihm als ewiges Leben iſt, wird unaufhörlich zum unſrigen. Wenn wir das Abendmahl genießen, ſo iſt es ſein Leib, der den unſeren verjüngt, ſein Blut, das erneuend in unſeren Adern umrollt, ſo daß fortan nicht wir leben, ſondern Chriſtus in uns. Der Tod iſt verſchlungen in den Sieg!

VI.

Die Verklärung der Natur.

Eine skeptische Untersuchung. December 1836.

Welcher Poesieempfängliche hätte sich nicht einmal in dem Gedanken einer Verklärung der Natur berauscht? Wem wären nicht die Anschauungen der Propheten von dem seligen Frieden, der alles Feindselige in der Natur versöhnen wird, zur Ahnung einer neuen Welt geworden? Wen hätten nicht die Offenbarungen eines Johannes von einer nenen Welt nach dem Untergang der jetzigen mit heiligem Schauer angewehet? Ja, wer hätte nicht wenigstens in den weissagenden Träumen eines Novalis geschwärmt?

Aber unsere Zeit ist eine so kritisch-nüchterne, daß sie keiner unbefangenen Hingebung an solche Vorstellungen fähig ist. Der Zweifel an ihre Realität schleicht sich zugleich mit ihnen meuchelmörderisch in das Gemüth ein. Wir sehen zwar Viele darnach ringen, den Zweifel von sich ab und den Wunderglanz jener Vorstellungen festzuhalten, allein die frische Farbe des aus dem allgemeinen

Glauben heraus Ueberzeugtseins ist doch bei den Wenigsten vorhanden. Es bleibt nichts übrig, als den Kampf durchzukämpfen, der vom Glauben zum Wissen den nothwendigen Uebergang bildet. Das absolute Interesse dieses Kampfes darf auch den absoluten Zweifel nicht scheuen. Es ist im Zweifeln ein großer Unterschied. Es kann aus frivoler Gesinnung an den Glauben kommen, ohne ihn selbst, sondern nur seine Vernichtung zu bezwecken; es kann aber auch aus dem dem Glauben selbst immanenten Triebe der Erkenntniß entstehen, welche den Glauben und seine Bewährung bezweckt. Das Glauben als Zustand des Einzelnen wird dann wohl momentan erschüttert, der Glaube selbst aber als sein Inhalt ist als die Wahrheit unwankend und geht, wie nun schon so viele Jahrhunderte, aus jeder Dämmerung des Zweifels als die ewig sich selbst verjüngende Sonne des geistigen Lebens wieder mit neuem Glanze hervor. Von diesem Standpunct aus wünschen wir die folgende Untersuchnng gewürdigt und würden jene Bemerkung über den Werth des Zweifels für das Erkennen und seinen Ursprung aus dem Glauben selbst ganz unterlassen haben, wenn nicht neuerdings das skeptische Denken bei ängstlichen Gemüthern so in Verruf gebracht wäre, daß sie ihn überhaupt für ein diabolisches Thun halten, welches einen wahrhaften Christen gar nicht in den Sinn kommen könne, weil demselben die biblische Darstellung der christlichen Religion eine überschwängliche, allen Zweifel durch die Festigkeit des Buchstabens ausschließende Gewißheit mittheilen werde.

Gegen eine solche die freie Entfaltung des Wissens fesselnde Ansicht werden wir den ernsten Zweifel des Glaubens an sich selbst immer als eine That des ächten Christenthums, insbesondere des Protestantismus, in Schutz nehmen, denn es ist einerseits des freien Menschen unwürdig, sich den Zweifel, wenn er ungesucht als Problem dem Erkennen sich aufdringt, zu verbergen, vor ihm zu fliehen; andererseits ist es, wie die Geschichte der Theologie und Philosophie nun genugsam zeigt, unmöglich, ihn zu unterdrücken und das Gerathenste bleibt also, ihm sein Recht als dem Agitator der Wissenschaft einzuräumen, nicht aber ihn mit fruchtlosen Machtsprüchen und gutgemeinten, weichlichen Warnungen verscheuchen zu wollen. Gegen die frivole Manier der Aeußerung möge dagegen die Stimme des Glaubens so nachdrucksvoll als möglich sich erheben, sich jedoch auch hier noch vorsehen, den harmlosen Schmerz, wir möchten sagen, die Naivität des Skeptikers nicht sogleich zur dämonischen Malice zu stempeln.

Wir wollen im Folgenden die Grundlinien einer Untersuchung geben, die von Anderen, vielseitiger Gebildeten, als uns, unstreitig besser geführt werden kann, für welche aber noch so wenig geschehen ist, daß wir selbst eine flüchtige Skizzirung des Ganzen für einen Fortschritt halten. Einstweilen möge man, bis tiefere Forscher Tieferes geben, diese Andeutungen erlauben. Der Sache selbst sind wir seit einer Reihe von Jahren von den verschiedensten Seiten aus stets von Neuem begegnet, so daß uns ihre Wich-

tigkeit vollkommen klar ist und wir daher in diesem Bewußtsein das Mangelhafte unserer Bemühung um dieselbe nur um so lebhafter empfinden. Diese Sache ist der Gedanke einer Verklärung der Natur. Wir wollen:

zuerst die Ansicht selbst zu entwickeln suchen, welche diese Verklärung als eine durch die Negation der Sünde vermittelte, zukünftige darstellt;

zweitens die Zweifel darlegen, welche dem Gedanken einer Verklärung der Natur überhaupt, wenn darunter die Absorption der Natur in den Geist, die Vernichtung derselben verstanden wird, entgegengesetzt werden können;

drittens die Verklärung der Natur durch den Geist als die That der fortschreitenden Geschichte, somit als die That der christlichen Erlösung, welche der Mittelpunct aller Geschichte ist, zu begreifen suchen.

I.

Die Verklärung der Natur.

Die Natur ist das Product der schöpferischen Energie Gottes. Da das Schaffen ein Offenbaren ist, so muß die Natur als Geschaffenes dem Begriff Gottes von ihr entsprechen, denn es ist seine Wesenheit, sich selbst in seinem Thun zu erreichen. Es würde den Begriff Gottes als des Absoluten negiren, wenn die durch ihn als Natur gesetzte Realität nicht dem Begriffe, den er als setzender von ihr hat, durchaus angemessen wäre. Die Idee ist die Einheit des Begriffs und seiner Realität und die

Natur als die gesetzte Erscheinung der göttlichen Macht und Weisheit vollkommen.

So als vollkommene ist die Natur in ihrer Ursprünglichkeit zu denken. Allein die Natur ist nicht geblieben, was sie anfänglich war. Sie ist verändert worden. Und zwar nicht durch sich. Denn da sie ohne selbstbewußtes Denken und Wollen ist, so kann sie in ihrem Lebensprocesse nur die Nothwendigkeit des ihr von Gott anerschaffenen Gesetzes erfüllen und eine willkührliche Abweichung von demselben ist ihr also unmöglich; sie, in ihrer Unmittelbarkeit, bleibt, was sie ist, die Manifestation des schaffenden Gottes.

Folglich ist die Veränderung der Natur von Außen her in sie gebracht worden. Das Subject, welches diese Schuld trägt, ist der Mensch. Er ist nämlich von Gott zum Herrn der Natur berufen und daher zum Mikrokosmus des irdischen Universums gebildet worden, so daß in ihm die Totalität des Naturlebens zur vollendetsten Harmonie sich zusammenschließt. Allein der Mensch ist zugleich durch den Geist, den ihm Gott als seinem Ebenbilde von sich selbst eingeblasen, über die Natürlichkeit hinausgehoben. Er ist frei. Wie sich selbst, so kann er auch Gott denken und wollen. Der Mensch vermag also das Gesetz Gottes, das er selbstbewußter Weise erkennt, willkürlich zu brechen. Gott hat ihm die Erfüllung desselben frei gelassen. Bei dieser Möglichkeit eines negativen Verhaltens der menschlichen Willkür zum göttlichen Gesetz ist es nun, wie die Geschichte, insbesondere

das Zeugniß der heiligen Schrift lehrt, nicht verblieben, sondern es ist zur Wirklichkeit der Negation, zur Sünde gekommen.

Allerdings ist nun die Sünde zunächst ein rein geistiger Act, eine Perversität des Denkens und Wollens. Da aber der Mensch die Spitze der ganzen Schöpfung, die concrete Zusammenfassung des ganzen Naturlebens ausmacht, so konnte seine geistige Entzweiung mit Gott nicht ohne Rückwirkung auf die Natur bleiben. Der Grimm des negativen Eigenwillens schlug auch in sie ein; das Gift der Selbstsucht schlich sich auch durch sie hin und ein ungeheurer Riß schuf die Schiedlichkeit und Feindlichkeit der Creaturen. In den Gestirnen traten Aberrationen von der primitiven Bahn hervor. In den Elementen brach in der Luft der Blitz schmetternd heraus. Die Orkane schnoben heran; die Wellen der Ströme wagten sich über das Ufer; die Meereswogen brandeten mit Wuth gegen die Erde und diese selbst wurde von Feuerströmen in ihren Eingeweiden convulsivisch zerrissen. Außerdem aber wurden in der unorganischen Natur die Säuren, die Gifte erzeugt. Doch noch bestimmter reflectirte sich der Sündenfall des Menschen in der organischen Natur, weil hier das innere Gift die Gestalt auch äußerlich verzerrte und wahrhaft höllische Formen hervorbrachte. In der so lieblichen Pflanzenwelt entstanden Giftpilze, Stechapfel u. s. w. In der Thierwelt aber, weil sie durch ihre Beseelung dem Consensus mit dem Geschick des Menschen am Innigsten verbunden ist, zahl-

loſe Ungeſtalten, denen die Tücke nicht blos aus dem Auge ſpricht, ſondern wo der ganze Habitus ein Reflex der Bosheit iſt. Man denke an den Skorpion, an die Spinnen, Wanzen, den Rochen, an den Leguan, die Molche, Klapperſchlangen, an die Eulen, Fledermäuſe, Ratten u. ſ. f. u. ſ. f. In der That, kann man Gott eine ſo grauenerregende, Callot'ſche Phantaſie zutrauen? Sollte er das Häßliche haben ſchaffen können und iſt daſſelbe nicht vielmehr das Reſultat der inneren Verkrüppelung, des pſychiſchen Egoismus, des Selbſtwiderſpruchs mit dem göttlichen Geſetz? Noch deutlicher aber tritt dies hervor, wenn man ſieht, wie die Thierwelt ſich ſelbſt in Wuth und Haß zerfleiſcht, wie die Luſt an der Zerſtörung, der Blutdurſt, die Grauſamkeit, überall lauſchen. Iſt es glaublich, daß Gott ſo furchtbare Begierden ſeinen Geſchöpfen eingepflanzt, daß er z. B. eine Hyäne geſchaffen habe, welche ſelbſt die Ruhe der Todten ſtört? Die Spitze dieſes negativen Elementes in der Natur iſt der Tod als der gerade Gegenſatz gegen das Leben, das von Gott, dem Lebendigen, ausgeht. Der Tod iſt das Brandmal, welches die Sünde des Geiſtes der Natur eingedrückt hat. Der Tod, die Auflöſung des Organiſchen in's Unorganiſche, iſt nichts Nothwendiges, nichts durch Gott Geſetztes, ſondern eine Conſequenz der frevelnden Willkür des Menſchen, die ihn als Strafe verwirkte. Der geiſtige Tod des Geiſtes durch das Böſe reproducirte ſich in dem natürlichen Tode der Geſchöpfe.

Wie jedoch Gott die Welt aus Liebe zu ihr erſchaf-

fen hat, so ist er auch nicht bei der abstracten Strafe stehen geblieben, sondern er ist, obschon er sie als Züchtigung dem Menschen nicht ersparen konnte, widrigenfalls er seiner Gerechtigkeit nicht genügt hätte, auch zur Versöhnung der Entzweiung fortgeschritten. Für den Menschen ist dieselbe durch die eigene Menschwerdung Gottes in Christo gegeben. Christus theilte die ganze Endlichkeit des Menschen, folglich auch den Tod. Allein wie er durch die Auferstehung über denselben hinausging, so ist er auch in seiner Natürlichkeit als ein solcher zu denken, der ein durchaus normales Leben hatte. So verwerflich und gefährlich es ist, sich Christum als Ideal der Schönheit zu denken, so sehr liegt es doch in seinem Begriff, ihn sich nicht als häßlich oder mit irgend einer Abnormität behaftet vorzustellen. Wie nun die Natur durch die Vermittelung des Menschen zur Entzweiung mit sich selbst, zur monströsen Häßlichkeit u. s. f. heruntergebracht wurde, so kann und muß sie auch durch den Menschen wieder mit sich und mit Gott versöhnt werden. Wenn der Mensch als der Priester der Natur sich heiligt und mit Gott sich versöhnt, so wird auch sie selbst den Effect einer solchen Reintegration empfinden und der Mensch ist also zu dem großen Werk einer Wiederbeseligung der Natur, einer Herstellung ihres anfänglichen Friedens, berufen; eine Aufgabe, welche glücklicherweise für ihn mit seinem eigensten Interesse unmittelbar zusammenfällt, so daß es auch hier heißt: „Trachtet am

ersten nach dem Reiche Gottes, so wird euch alles solches zufallen."

Diese Ansicht ist nun nicht etwa ein frommer Wunsch, ein Spiel der Imagination, sondern die Geschichte bestätigt sie auf das Ueberzeugendste. In unserer heiligen Schrift wird der Mensch aus dem Paradiese vertrieben, in welchem er, wie mit sich und Gott, so auch mit den Thieren in Einigkeit lebte und in göttlicher Unschuld ihnen Namen gab. Hinterher finden wir ihn im Schweiß seines Angesichts das Brod essend, denn der Acker ist verflucht; er soll Distel und Dornen tragen, d. h. doch wohl, es ging eine totale Veränderung in der Pflanzenwelt vor sich. Eben so aber verflucht Gott auch die Schlange, daß sie zeitlebens auf dem Bauch kriechen solle, was doch auf ein Andersein ihres früheren Zustandes und von ihr auf die anderen Thiere schließen läßt. Das Weib ferner soll mit Schmerzen gebären, der Tod aber allen Menschen gewiß sein. Deutlicher, freier von allen mythologischen Auswüchsen, läßt sich gar nicht aussprechen, daß die Zerrissenheit der Natur, insbesondere der Tod, Folge der Sünde ist. Wenn nun, zufolge der Mosaischen Ueberlieferung, von dem Weibe derjenige geboren werden wird, der dem Samen der Schlange den Kopf zertreten soll, so ist doch darin unstreitig eine Hinweisung auf Christus gegeben und durch diesen auf die Wirksamkeit, welche das erlöste Geschlecht der Menschen auf die Natur haben wird. Hiermit stimmt auch das Zeugniß der Neutestamentischen Schriften, denn Paulus sagt,

sen hat, so ist er auch nicht bei der abstracten Strafe stehen geblieben, sondern er ist, obschon er sie als Züchtigung dem Menschen nicht ersparen konnte, widrigenfalls er seiner Gerechtigkeit nicht genügt hätte, auch zur Versöhnung der Entzweiung fortgeschritten. Für den Menschen ist dieselbe durch die eigene Menschwerdung Gottes in Christo gegeben. Christus theilte die ganze Endlichkeit des Menschen, folglich auch den Tod. Allein wie er durch die Auferstehung über denselben hinausging, so ist er auch in seiner Natürlichkeit als ein solcher zu denken, der ein durchaus normales Leben hatte. So verwerflich und gefährlich es ist, sich Christum als Ideal der Schönheit zu denken, so sehr liegt es doch in seinem Begriff, ihn sich nicht als häßlich oder mit irgend einer Abnormität behaftet vorzustellen. Wie nun die Natur durch die Vermittelung des Menschen zur Entzweiung mit sich selbst, zur monströsen Häßlichkeit u. s. f. heruntergebracht wurde, so kann und muß sie auch durch den Menschen wieder mit sich und mit Gott versöhnt werden. Wenn der Mensch als der Priester der Natur sich heiligt und mit Gott sich versöhnt, so wird auch sie selbst den Effect einer solchen Reintegration empfinden und der Mensch ist also zu dem großen Werk einer Wiederbeseligung der Natur, einer Herstellung ihres anfänglichen Friedens, berufen; eine Aufgabe, welche glücklicherweise für ihn mit seinem eigensten Interesse unmittelbar zusammenfällt, so daß es auch hier heißt: „Trachtet am

ersten nach dem Reiche Gottes, so wird euch alles solches zufallen."

Diese Ansicht ist nun nicht etwa ein frommer Wunsch, ein Spiel der Imagination, sondern die Geschichte bestätigt sie auf das Ueberzeugendste. In unserer heiligen Schrift wird der Mensch aus dem Paradiese vertrieben, in welchem er, wie mit sich und Gott, so auch mit den Thieren in Einigkeit lebte und in göttlicher Unschuld ihnen Namen gab. Hinterher finden wir ihn im Schweiß seines Angesichts das Brod essend, denn der Acker ist verflucht; er soll Distel und Dornen tragen, d. h. doch wohl, es ging eine totale Veränderung in der Pflanzenwelt vor sich. Eben so aber verflucht Gott auch die Schlange, daß sie zeitlebens auf dem Bauch kriechen solle, was doch auf ein Anderssein ihres früheren Zustandes und von ihr auf die anderen Thiere schließen läßt. Das Weib ferner soll mit Schmerzen gebären, der Tod aber allen Menschen gewiß sein. Deutlicher, freier von allen mythologischen Auswüchsen, läßt sich gar nicht aussprechen, daß die Zerrissenheit der Natur, insbesondere der Tod, Folge der Sünde ist. Wenn nun, zufolge der Mosaischen Ueberlieferung, von dem Weibe derjenige geboren werden wird, der dem Samen der Schlange den Kopf zertreten soll, so ist doch darin unstreitig eine Hinweisung auf Christus gegeben und durch diesen auf die Wirksamkeit, welche das erlöste Geschlecht der Menschen auf die Natur haben wird. Hiermit stimmt auch das Zeugniß der Neutestamentischen Schriften, denn Paulus sagt,

dung der Versöhnung. Wenn nämlich die christliche Kirche unzweifelhaft durch den Fortschritt der inneren Heiligung ihrer Glieder, wie durch das Wachsthum nach Außen hin zur Calmirung der Natur Vieles beiträgt, so wird doch der status quo des menschlichen Geschlechts wie der Natur niemals die Absolutheit des primitiven Zustandes erreichen, sondern es wird immer nur eine Approximation an ungetrübte Seligkeit vorhanden sein und die Gewaltsamkeit der elementarischen Mächte, wie die Tücke der thierischen Begierde, werden immer noch, wenn gleich in unendlich geringerem Maaße, existiren. Der verstorbene Generalsuperintendent des Fürsten Pückler-Muskau, Petrik, stellte vor einigen Jahren den Gedanken auf, daß allmälig die Sittlichkeit der Menschen eine solche Höhe, eine solche Entfremdung von aller Natürlichkeit erreichen werde, daß dem Einzelnen unmöglich sein würde, die Geschlechtslust zu befriedigen. Die ethische Virtuosität werde den ganzen Organismus so durchdringen, daß so fleischliche Begierden gar nicht mehr würden erregt, sondern durch die geistige Besonnenheit im Entstehen sogleich wieder vernichtet werden. Dadurch würde dann ein Aussterben des Menschengeschlechts und mit diesem eine durch die That menschlicher Gesittung vollbrachte Selbstbeendigung der Geschichte in der vollkommen realisirten Kirche eintreten. Allein dieser Meinung kann man deshalb nicht beitreten, weil sie in das Katholisirende fällt, denn es läßt sich aus ihr nicht fortleugnen, daß sie die Ehe doch noch als

einen wenn auch geheiligten Rest der Sünde ansieht. Der Katholicismus kann kaum anders, um den Cölibat als eine nothwendige Institution der Kirche zu retten, als einen Schatten auf die Ehe und den durch sie ethisirten Geschlechtsprozeß zu werfen, obwohl nach der biblischen Tradition Gott selbst im Paradiese die Ehe constituirte und Christus aus dem Schooß eines Weibes geboren zu werden nicht verschmähte. Wäre die Ehe an sich in der That auch nur mit einem Minimum von Sünde behaftet, wie die gegen ihre Mütter so undankbaren Cölibatsvertheidiger behaupten, so müßte sie auch jetzt schon aufhören.

Das Wahre ist, daß die Negation der Negation nicht des Menschen That allein, sondern eben so sehr Gottes That ist. Die Apokatastase, die Adunation, die Wiederbringung aller Dinge, ist nur in einem letzten großen Act, in einem Weltgericht möglich, in welchem nämlich das Gute von der irdischen Verwicklung mit dem Bösen herausgenommen und die jetzige Welt als der Schauplatz der dann abgelaufenen Geschichte vernichtet werden und nichts als Himmel und Hölle, vielleicht, nach einigen Interpreten und Dogmatikern, die dem Scotus Erigena, überhaupt der Ansicht des Neoplatonismus vom Bösen folgen, auch diese nicht existiren wird, denn Gott wird alle Thränen abwischen und wird sein Alles in Allem. Die jetzige Cultur der Natur verhält sich zu ihrer dann vermittelst Gottes Allmacht eintretenden Verklärung, wie die Cur eines geschickten

Arztes zu den Wundern des göttlichen Erlösers. Wir Menschen können wohl Dampfschiffe bauen, die Elemente durch einander zu gewältigen, allein Niemand vermag, wie Christus, als die Wellen das Schiff mit den geängsteten Jüngern umtobten, dem Sturm durch ein Wort zu gebieten. Derselbe aber, der damals dem Grimm des Elementes Schweigen auferlegte, wird die Zerstörung der müde gewordenen Natur zur Verklärung derselben, d. h. zur Aufhebung aller groben Materie, aller häßlichen Formen u. s. w. vollbringen. Der eine der Petriniſchen Briefe, namentlich aber eigene Aeußerungen des Herrn im Matthäus-Evangelium und die berauschende Schilderung des Johanneiſchen Evangeliums von dem neuen Jerusalem, sind die bibliſchen Bürgen für das Eintreten eines solchen Actes, der plötzlich — wie Christus mehrfach andeutet — die Welt umwandeln wird. Ja, der wahrhaft Gläubige wird in Christi eigener Geschichte die Verklärung der Natur typisch vorgebildet finden, denn nachdem er schon Tod und Hölle überwunden hat, nachdem er mit den Seinigen zwar noch manchen Moment theilt, ja selbst an ihren Mahlzeiten participirt, jedoch immer schon in einer geheimnißvollen Isolirung, nicht, wie vorher, in continuirlicher Gemeinschaft mit ihnen erscheint, bricht er diesen mysteriösen Umgang plötzlich durch die Himmelfahrt ab.

Der trockene Verstand, dem nicht blos die göttliche Offenbarung, sondern auch menschliche Poesie, z. B. die eines Dante, ein Buch mit sieben Siegeln ist, wird nicht

etwa nur Einzelne, sondern Tausende den Weltuntergang erwarteten, der dann doch immer nicht, auch nicht im Jahre 1836, erfolgt sei. Allein gerade daß die Furcht vor dem Tag des Herrn, die Erwartung seines bestimmten Einbruchs, sich beständig im Gemüth der Menschen erneuet, ist viel mehr ein Beweis für die Realität des Inhalts dieses Glaubens, als ein Argument dagegen. Daß die menschliche Berechnung in der Fixirung eines Tages fehl greift, geschieht ihr sogar Recht, denn es ist ein gewisser Vorwitz darin, und Christus selbst sagt ja, daß Gott allein Zeit und Stunde zu wissen aufbehalten sei. Wir können also die Wiederherstellung des Paradieses in einer durch den göttlichen Geist von allem Bösen und allem Uebel gereinigten, zum lauteren Organ des Geistes verklärten Natur, ungestört durch die Grübeleien des Verstandes, mit Gewißheit erwarten.

II.

Der Zweifel gegen die Verklärung der Natur.

Allerdings ist der abstracte Verstand, wie dessen Begriff seit der Kantischen Philosophie in Deutschland bestimmt worden, nicht dazu gemacht, dem Glauben volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Allein der Glaube, wie wir ihn sich haben aussprechen lassen, vermag auch nicht, ohne seinem Standpunct ungetreu zu werden, das Wissen zu befriedigen, denn er steckt selbst voller Abstractionen. Sein Verfahren besteht darin, daß er den abstracten Gedanken der Möglichkeit durch Berufung auf

Beispiele der Wirklichkeit zu affirmiren sucht. Die Analogieen der Natur, die Mythen der Völker, das Zeugniß der heiligen Schrift sind die Gründe, auf welche er sich stützt. Das Negative, Schmerz, Krankheit, Tod, ja, das Böse selbst, das er in eine Hölle absperrt, wird von ihm aus Natur und Geschichte eliminirt. Die Negation der Negation ist bei ihm eine blos abstracte. Die Wirklichkeit sagt zu Gott: sieh, trotz deiner Menschwerdung auf Erden und der durch Dich dem menschlichen Geschlecht vermittelten Wiedergeburt komme ich nicht weiter; die Vulcane speien noch immer Feuer; die Orkane reißen die Dächer von dir geheiligten Kirchen; Tiger fallen fromme Missionare an, die den Glauben an Dich ausbreiten;* ja, ganz gute Christen müssen zuweilen Hungers sterben, blos weil ihnen ein Stück Brod, also elende Materie, fehlt; von dem Fanatismus des Bösen zu schweigen, der, wenn man Attentate, wie Fieschi's Höllenmaschine, Monomanieen, wie von dem Mönch Vincenz, diesem Büchercardillac u. s. f. erlebt, eher zu steigen, als zu sinken scheint. Und hiergegen sagt Gott dann: Du sollst nicht mehr so sein! Und wie er einst sein Werde zum Licht sprach, so spricht er sein Werde, die Welt im Feuer zu verzehren und die sonst sich ins Unendliche hin fortwälzenden Wogen der Geschichte von den Flammen des Weltbrandes auflecken zu lassen.

Die Hegel'sche Philosophie hat nun ein besonderes Interesse, die Negation der Negation nicht in so äußerlicher Weise zu nehmen, sondern als das Product eines

immanenten Processes. Ihre Methode fordert das Negative als ein nothwendiges Moment der speculativen Bewegung und von dieser ist sie überzeugt, daß ihr Rhythmus der des göttlichen Lebens selbst sei. Sie kann also nicht anders, als die Endlichkeit, den Widerspruch, den Schmerz, den Tod als vernünftig zurechtfertigen, wie ja auch schon oft genug von ihr versucht worden. Die Vertiefung, um nicht zu sagen, Verliebtheit der Hegel'schen Philosophie in die Negation ging ja bekanntlich so weit, daß sie das Leben des Thiers als die concrete Angst definirte und dem menschlichen Geist über den Tod des Organismus hinaus die Fortexistenz absprach; wurde nun auch die Richter'sche Lehre durch die Göschel'sche Polemik als eine verwerfliche Aberration des Systems, als eine falsche Consequenz, als ein Mangel in Auffassung des Principes, nachgewiesen, so hatte Bachmann doch wegen jenes Enthusiasmus Hegel's für die Bedeutung der Negation nicht Unrecht, wenn er ihn, mit besonderer Anspielung auf den Schluß der Phänomenologie, dem Indischen Siwa verglich, der sein Leben im Tödten hat und sich mit den Schädeln der Leichen schmückt! So lautet die Anklage derer, welche in der Negation nicht die Position, nur eine abstracte Hinrichtung zu sehen im Stande sind.

Die Zweifel, welche sich gegen die vorhin gegebene Entwicklung einer Verklärung der Natur erheben lassen gehören daher mehr oder weniger dem Hegel'schen System an, wenn es sonst nur ehrlich sein will. Da jedoch die

Naturphilosophie von Hegel selbst am wenigsten ausgearbeitet worden, so hat man das hier ausgesprochene Bedenken nicht unmittelbar, wie die Consequenzmacherei liebt, auf Hegel's Rechnung, sondern auf die des Verfassers dieser Untersuchung zu setzen. Dieser aber ist nicht anmaaßend genug, seine Bemerkungen mit erschöpfenden Begründungen zu verwechseln, sondern beabsichtigt nur die Sache etwas weiter zu bringen, als sie zuletzt in der Polemik gekommen war, welche Pabst in den von ihm und Günther herausgegebenen Janusköpfen gegen ihn eröffnete.

Darin, daß die Natur, in ihrer Integrität als vollkommen, d. h. als die Realisation der Idee gedacht werden muß, stimmt die Philosophie mit dem Glauben überein.

Allein einen Schritt weiter trennt sich schon das Glauben vom Wissen. Die Philosophie erkennt nämlich in der Natur die durchgängigste Vernünftigkeit und erblickt in ihr die ewige Herrlichkeit Gottes noch eben so herrlich aufgeschlossen, als in dem Augenblick, wo die jungfräuliche Erde zuerst von ihm zu selbstständigem Leben entlassen wurde. Die Philosophie leugnet also, indem sie in der Natur überall das Maaß der Vernunft findet, die Veränderung derselben im Interesse der Vernunft. Sie begreift nicht, welche Unvollkommenheit, welche Unvernunft in dem Sphärentanz der himmlischen Körper, in den großen Erscheinungen des meteorologischen Processes, in den lieblichen Formen und Farben der Pflanzen, auch der giftigen, in dem wundervollen Bau der

Thiere, in der consequenten Stufenreihe der Organismen existiren soll. Der teleologische Beweis für das Dasein Gottes kann als physikotheologischer allerdings bis zur trivialen Kleinigkeitskrämerei heruntersinken, die durch ihren Egoismus für die Glückseligkeit des Menschen fast an Frivolität anstößt, allein dergleichen Auswüchse einer Lithotheologie, Brontotheologie, oder die poetische Fadheit eines Brockes und Witschel, oder die wissensstolze Frömmigkeit der Stunden der Andacht u. s. w., können die Wahrheit der Sache nicht aufheben. Je mehr man sich mit der Natur beschäftigt, um so weniger Unvollkommenheit entdeckt man darin und um so mehr führt sie in das Adyton ihres Tempels, wo nicht eine Göttin von Sais, sondern Gott der Geist als der ewige Werkmeister (nicht als das Werkzeug) der Natur sich enthüllt. In der Jugend sind viele Aerzte Materialisten, die im Alter nach längerem Umgang mit der Natur nicht selten über die Unbegreiflichkeit ihres wundervollen Lebens in Schwärmerei und Pietismus versinken. Was aber als eine Hauptsache der tieferen Naturerkenntniß erscheint, das ist die Einsicht, wie es in ihrer Idee liegt, die Strenge des Begriffs nicht festhalten zu können, ein Ausdruck, dessentwegen Hegel so oft angefeindet worden und der gerade einer der stärksten Beweise ist, daß er die Natur nicht als einen depotenzirten, von sich abgefallenen Geist, den Geist nicht als eine potenzirte zum Selbstbewußtsein gekommene Natur ansah. Die Natur ist Idee, aber im Elemente der Aeußer-

lichkeit, in Raum und Zeit, während die logische Idee als solche nur ist im abstracten Elemente des Denkens. Daher ist die Natur in ihren einzelnen Gebilden wie in der Totalität ihres Lebens Nothwendigkeit. Der Nothwendigkeit aber steht die Zufälligkeit gegenüber. Weil die Gestalten der Natur sich bewußtlos, wenn auch nicht alle gefühllos, entwickeln, so können sie bei ihrer Genesis von Außen kommende Influenzen nicht so von sich abhalten, als der freie durch den Willen sich bestimmende Geist und es werden daher in der Sphäre der relativen Nothwendigkeit eine Menge von Vermischungen der reinen Typen möglich, die als ein Spiel der Umstände erfaßt werden müssen, ohne in der Idee der Natur, wenn man sie an und für sich auffaßt, einen absoluten Boden zu haben. Als zufällig können sie existiren oder auch nicht und die Idee der Natur wird weder durch die Existenz, noch durch die Nichtexistenz derselbe alterirt. Ob es noch eine Art von Ziegen, von Geranium, noch eine neue Mischung chemischer Elemente u. s. f. mehr giebt, darauf kommt für die Idee der Natur nichts an und die Naturerkenntniß verfällt in die Gefahr künstlichen Zwanges, wenn sie es unternimmt, in der Breite des Mannigfaltigen, in den zufälligen Metamorphosen des Einzelnen, überall eine systematische Nothwendigkeit nachzuweisen. Die Grundbestimmungen der Natur, die an und für sich als Idee auch ein System ist, stehen ganz fest, während einzelne Gebilde durch ihre Unbestimmtheit unendlichen Streit erregen, indem Phyto-

zoen und Zoophyten, Affen und Makis, das Schnabelthier u. s. f. den Forscher gleichsam necken. Diese Ohnmacht der Natur im Einzelnen, wie Hegel sich ausdrückte, ist aber, als ihrem eigenthümlichen Element, der äußerlichen Daseinsweise, entsprechend, so wenig ein Mangel, daß vielmehr eine gewisse Heiterkeit dadurch in der Erscheinung der Natur entsteht. Nur im Logischen der Begriff in der ungehemmtesten Continuität mit sich; in der Natur berührt sich im Nebeneinander des Raums und Nacheinander der Zeit das Heterogenste mit einander; im Geist ist die reale Möglichkeit vorhanden, daß er seinem Begriff auch äußerlich adäquate Realität giebt; aber als frei kann er auch durch Willkür das seinem Begriff Widersprechende hervorbringen, so daß die Masse der Anomalieen, der Abnormitäten, das Spiel der Abweichungen von der wesenhaften Norm des Geistes noch unendlich größer und mannigfaltiger ist als in der Natur

So viel im Allgemeinen über den Anschein von Unvernunft in der Natur. Der Glaube selbst gesteht zu, daß die Natur als unfrei nicht sich selbst habe verändern können, sondern durch den Menschen sei diese Veränderung bewirkt. Daß nun der Widerspruch des creatürlichen Geistes gegen Gott in der Sünde die natürliche Individualität des Menschen corrumpiren kann und wird, ist durchaus begreiflich, denn die Leiblichkeit ist das unmittelbare Organ des Geistes. Wie aber dieser Zustand auch der der ganzen Natur habe werden können, bleibt unbegreiflich. Von Seiten des Rechtsbegriffs kann man

lichkeit, in Raum und Zeit, während die logische Idee als solche nur ist im abstracten Elemente des Denkens. Daher ist die Natur in ihren einzelnen Gebilden wie in der Totalität ihres Lebens Nothwendigkeit. Der Nothwendigkeit aber steht die Zufälligkeit gegenüber. Weil die Gestalten der Natur sich bewußtlos, wenn auch nicht alle gefühllos, entwickeln, so können sie bei ihrer Genesis von Außen kommende Influenzen nicht so von sich abhalten, als der freie durch den Willen sich bestimmende Geist und es werden daher in der Sphäre der relativen Nothwendigkeit eine Menge von Vermischungen der reinen Typen möglich, die als ein Spiel der Umstände erfaßt werden müssen, ohne in der Idee der Natur, wenn man sie an und für sich auffaßt, einen absoluten Boden zu haben. Als zufällig können sie existiren oder auch nicht und die Idee der Natur wird weder durch die Existenz, noch durch die Nichtexistenz derselbe alterirt. Ob es noch eine Art von Ziegen, von Geranium, noch eine neue Mischung chemischer Elemente u. s. f. mehr giebt, darauf kommt für die Idee der Natur nichts an und die Naturerkenntniß verfällt in die Gefahr künstlichen Zwanges, wenn sie es unternimmt, in der Breite des Mannigfaltigen, in den zufälligen Metamorphosen des Einzelnen, überall eine systematische Nothwendigkeit nachzuweisen. Die Grundbestimmungen der Natur, die an und für sich als Idee auch ein System ist, stehen ganz fest, während einzelne Gebilde durch ihre Unbestimmtheit unendlichen Streit erregen, indem Phyto-

zoen und Zoophyten, Affen und Makis, das Schnabelthier u. s. f. den Forscher gleichsam necken. Diese Ohnmacht der Natur im Einzelnen, wie Hegel sich ausdrückte, ist aber, als ihrem eigenthümlichen Element, der äußerlichen Daseinsweise, entsprechend, so wenig ein Mangel, daß vielmehr eine gewisse Heiterkeit dadurch in der Erscheinung der Natur entsteht. Nur im Logischen der Begriff in der ungehemmtesten Continuität mit sich; in der Natur berührt sich im Nebeneinander des Raums und Nacheinander der Zeit das Heterogenste mit einander; im Geist ist die reale Möglichkeit vorhanden, daß er seinem Begriff auch äußerlich adäquate Realität giebt; aber als frei kann er auch durch Willkür das seinem Begriff Widersprechende hervorbringen, so daß die Masse der Anomalieen, der Abnormitäten, das Spiel der Abweichungen von der wesenhaften Norm des Geistes noch unendlich größer und mannigfaltiger ist als in der Natur

So viel im Allgemeinen über den Anschein von Unvernunft in der Natur. Der Glaube selbst gesteht zu, daß die Natur als unfrei nicht sich selbst habe verändern können, sondern durch den Menschen sei diese Veränderung bewirkt. Daß nun der Widerspruch des creatürlichen Geistes gegen Gott in der Sünde die natürliche Individualität des Menschen corrumpiren kann und wird, ist durchaus begreiflich, denn die Leiblichkeit ist das unmittelbare Organ des Geistes. Wie aber dieser Zustand auch der der ganzen Natur habe werden können, bleibt unbegreiflich. Von Seiten des Rechtsbegriffs kann man

sich mit einem solchen sympathetischen Leiden deshalb nicht aussöhnen, weil die Natur in ihrem Unbewußtsein die That des Menschen durchaus nicht theilen konnte, also eine Degradation, ohne sie verdient zu haben, sie getroffen hätte. Wenn wir Menschen schon die Thierquälerei als ein Unrecht ansehen, so würde die durchgreifende Entzweiung in der unorganischen und organischen Natur als Consequenz der menschlichen Sünde ein göttliches Unrecht sein, das, bedeutungslos für die nichtempfindende Natur, für die fühlende unendliche Qual bereitete. Von Seiten des psychischen Zusammenhangs aber bleibt die Schwierigkeit, den Causalnexus nachzuweisen, wie über den Menschen hinaus der Effect der Sünde sich habe manifestiren können. Diejenigen, welche sagen, in dem Abfall des Menschen von Gott sei auch die ganze Natur abgefallen, vergessen zunächst, daß die Natur von Gott gar nicht abfallen kann; sodann aber erwägen sie gar nicht, welche sinnlose Zumuthungen sie der Natur machen, sobald man ins Einzelne sich einläßt und suchen mit allgemeinen Ausdrücken ihre Unwissenheit zu verhüllen. Ein Erdbeben, ein Riß u. s. f. sei durch die Natur gegangen, mit welchen an sich sehr poetischen Vorstellungen noch nichts gesagt ist. Pabst machte den Versuch einer näheren Erklärung und sah sich genöthigt, in der Natur den Geist zu setzen. Er mühete sich ab, nicht in den blos quantitativen Unterschied des Schellingianismus zwischen Natur und Geist zu verfallen, verfiel aber doch darin und meinte, daß ich, der ich dem Panlogos, dem Monismus des Ge-

dankens, huldige, doch gegen eine solche Ansicht eigentlich gar nicht fremd thun könnte, weil für mich, was auch ganz richtig ist, nur nicht, wie er es meint, die Materie doch nicht etwas absolut Unideelles sein könnte. Ich müßte also in der Natur, in der Materiatur den schon an sich seienden, wenn auch nur erst zur Vorstellung, nicht zum klaren Begriff seiner selbst gekommenen Geist anerkennen. Die naivste Selbstwiderlegung Pabst's ist, daß, obwohl er die Deformität, krankhafte Infection der Natur u. s. f. als Folge der menschlichen Sünde behauptet, er selbst einen sehr beachtenswerthen Versuch einer Construction der Natur in denselben Janusköpfen macht und darin nichts als die schönste Harmonie und Consequenz der Natur blicken läßt. Jene Ansicht nun ist nicht, wofür sie, z. B. bei Herrn F. v. Baader, gern gegeben wird, eine mystische, sondern eine magische. Der Mysticismus sucht nach Gründen, ist das Streben zur Tiefe; allein hier wird ein Zusammenhang vorausgesetzt, der grundlos ist. So aber verfährt die Zauberei; sie bringt durch Ursachen Wirkungen hervor, welche in der Ursache selbst gar nicht involvirt liegen. Jacob Böhm, dem F. v. Baader so gut als St. Martin und Herr v. Schelling in seiner Abhandlung über die Freiheit das Beste verdanken, ist in diesem Punct ein ächter Mystiker, denn er setzt die Negativität, welche in der Natur sich offenbart, als ein Moment in dem Wesen Gottes selbst; in Gott schon ist der Grimm, die Qual, die Finsterniß, der Zorn u. s. w. Jene Ansicht aber ist

wohl tiefsinnig gemeint und sehr poetisch, allein ohne die Tiefe, die sich bei Böhm ausspricht. Und wenn dieser die Sünde ebenfalls in Zusammenhang damit bringt, so geschieht es ohne solche allgemeine Voraussetzung in Bausch und Bogen, wie dort, sondern er sucht die Verkehrung des Centrums im Naturwillen bestimmt nachzuweisen.

Die Schelling'sche Philosophie hat das große, auch oft genug anerkannte Verdienst, die Naturphilosophie unter uns zu einer hohen Stufe erhoben zu haben, allein es kann nicht geleugnet werden, daß sie, durch den Mangel an Methode, an logischer Besonnenheit, auch viel Trübheit, phantastische Gährung, Begriffslosigkeit, die sich doch für Philosophie hielt, begünstigte. Hierher gehört namentlich der Gedanke, daß die Natur von dem Geist nur durch ein Mehr von Realität sich unterscheide, also an sich der Geist selbst sei, der, in der Steigerung der Naturpotenzen, als der sich selbst affirmirende auch das Ziel ihrer Sehnsucht sei. Hierauf wurde nun jene Paulinische Stelle gedeutet, daß alle Creatur nach der Freiheit der Kinder Gottes sich sehne. Obschon auf diese Stelle der sonst in der Exegese gültige Grundsatz der Erklärung aus dem Zusammenhang nicht in der Weise angewendet werden konnte, daß man in den Neutestamentischen Schriften, namentlich in Christi Reden selbst, eine Spur der Ansicht nachgewiesen hätte, daß die Natur ihrem Begriffe nicht entspreche und von einem sie drückenden Fluche durch den Segen der zunächst auf den

Menſchen gerichteten Erlöſung miterlöſt werden ſolle, ſo wurde doch darin das Thema der Schelling'ſchen Philoſophie bewährt gefunden, daß die Natur in graduellem Fortſchritt in dem Menſchen offenbar zu werden, in ihm ihre Erlöſung zu finden trachte. Man ignorirte bei dem Ausmalen der geheimen Sehnſucht, welche aus der Pflanzen- und Thierwelt ſich hülfeflehend an den Menſchen als den Vermittler ihrer Verklärung wende, daß andere Stellen der Neuteſtamentiſchen Schriften eine ganz andere Anſicht ausſprechen. Paulus z. B. ſagt, daß die Heiden für ihr Verſinken in Götzendienſt gar keine Entſchuldigung hätten, weil ihnen Gott aus ſeinen Werken nach ſeiner ewigen Kraft und Weisheit hätte offenbar ſein müſſen. Er beruft ſich alſo auf den kosmologiſchen und phyſikotheologiſchen Beweis, was er aber nicht vermöchte, wenn die Natur eben ſo viel Irrationalität als Vernunft, ſo viel Häßlichkeit als Schönheit, ſo viel Kraft als Ohnmacht u. ſ. f. offenbarte. Denn in dieſem Falle iſt es ſchwierig, das urſprünglich von Gott und das durch die Sünde des Menſchen in der Natur Geſetzte zu unterſcheiden. Der Manichäismus, überhaupt der Dualismus, die Annahme eines unvollkommenen Demiurgs, die Trennung der Welt in eine Schöpfung des Lichts und der Finſterniß, ſo daß auch die Pflanzen und Thiere in reine und unreine geſchieden werden, dies Alles erſcheint dann als ſehr verzeihlich. Chriſtus aber giebt gar keine Veranlaſſung zu ſolchen Meinungen. Ihm iſt die Natur, wie ſie iſt, ganz recht. Er beklagt ſich nir-

gends über sie, denn unter dem Ausdruck Fleisch, wenn er dessen Schwachheit der Willigkeit des Geistes entgegensetzt, versteht er bekanntlich nicht blos die physische Seite des Menschen. Christus erkennt vielmehr die Herrlichkeit der Natur an und erhebt die Schönheit der Lilien über die Pracht eines Salomo. Aber eben so erkennt er auch die Hoheit des Geistes, seine Präcedenz vor der Natur an. Wenn die Natürlichkeit den Geist zu sich herunterziehen will, so fordert er kategorisch die größte Härte gegen sie, weil das Fleisch kein nütze ist. Allein nicht blos negativ erklärt er sich über den Geist als den absoluten Zweck, sondern auch positiv: Gott bekümmere sich auch um die Sperlinge, ob denn nun der Mensch nicht viel mehr sei, als sie? — Die biblische Bewährung jener Auffassung der Natur als des nach sich selbst ringenden Geistes, der auch zur Freiheit kommen wolle, ist also eine sehr dürftige. Die Ansicht selbst ist eine sentimentale, welche in das Phantastische der Hindusreligion zurückfällt, worin über der Identität der Natur und des Geistes dem Unterschiede beider von einander noch nicht genügt ist und in der Natur nicht blos das Werk des absoluten Geistes, die Vernünftigkeit der Idee, der symbolische Reflex des Geistes, sondern der Geist selbst gesehen wird. Dann ist keine andere Consequenz, wenn man ehrlich sein will, möglich, als den Geist in der Natur auch zu respectiren und, wie die Brâmanen, nichts Lebendiges, nichts, was eine Seele hat, zu tödten.

Daß die Poesie den Parallelismus geistiger und natürlicher Acte liebt und, wenn die Angeln der Geschichte sich knarrend drehen, auch die Natur von dem Klang der geistigen Erschütterung durchzittert werden läßt, ist aus der Geschichte bekannt genug. Wir wundern uns also gar nicht, wenn sich ein so constantes Interesse für den Reflex des Sündenfalles in der Natur zeigt. Erdbeben, Sturm, Blitz, Verfinsterung des Himmels, ungewöhnliche Phänomene unter den Sternen, sind in den Sagen der Völker ganz alltäglich. Kein welthistorischer Mensch, bei dessen Geburt und Tod nicht diese Consonanz der Natur mit dem Geist laut geworden wäre, z. B. bei Cäsar's Tod. Wenn aber Einige, wie insbesondere Steffens, im Drang ihrer poetischen Begeisterung die speculative Nüchternheit verloren und das Bildliche mit dem Begrifflichen nicht blos vermengt, sondern selbst vermischt haben; wenn dann von einer Geschichte der Natur im eigentlichen Sinn die Rede ist; wenn man die Gebirge selbst mit einander Krieg führen läßt, wo die Hellenische Mythologie poetischer die Titanen Berge schleudern läßt; wenn die Schöpfung des Menschen als eine Beschwörung des chaotischen Getümmels dargestellt wird; so ist eine solche Verdumpfung der Wissenschaft, eine Aufopferung des klaren Begriffs für die weitbauschige Hülle unbestimmter Phantasieen, aus den Kämpfen unserer Zeit wohl erklärbar, individuell sogar recht interessant, aber deshalb noch nicht für die Wissenschaft gerechtfertigt.

Wenn die Schelling'sche Philosophie, wie wir gern

zugeben, ohne es zu wollen, eine solche Vergeistung, nicht blos Begeistung der Natur, wäre es auch eine Schoppenhauer'sche, die der Natur schlechterdings zu einem Willen verhelfen will, begünstigt hat, so soll, wie namentlich F. v. Baader vorzuwerfen nicht müde wird, die Hegel'sche Philosophie für die Natur des rechten Sinnes ermangeln, weil sie nur als Mittel des Geistes von ihr genommen werde. F. v. Baader pflegt dies so auszudrücken, daß Hegel wohl ein Aufgehobensein der Natur im Geist als ihrer Wahrheit, nicht aber ein Emporgehobenwerden derselben zum Geist lehre. Ja, der Professor Ahrens, jetzt in Brüssel, hat in seiner Psychologie zu Paris, vom Standpunct der Krause'schen Philosophie, gleichfalls vorgetragen, daß nach Hegel die Natur ein bloßer Durchgangspunct der Idee sei, und, ohne Selbstständigkeit, im Geist verschwinde. Ueber solche Mißverständnisse kann jetzt auf die lichtvolle Exposition des Dr. Schaller in seinem Buch: „die Philosophie unserer Zeit," verwiesen werden, weshalb ich mich mit der Andeutung begnüge, daß nach Hegel die Natur ein eben so nothwendiges Moment der Totalität ist, als die logische Idee, wenn gleich der Geist als das totale Subject sowohl über die Natur übergreift, als auch die logische Idee im abstracten Elemente des Denkens zu begreifen, also der Vernunft, die der Natur als die logische Fortleitung ihrer Stufen immanent ist, sich auch als der Vernunft bewußt zu werden vermag. Hegel lehrt ein freies Entlassen der Idee zur Natur und

nennt dieſe in abstracto das Andersſein des Logiſchen, um die Abſolutheit, die qualitative Beſtimmtheit, und doch zugleich die Einheit des Unterſchiedes anzugeben. Schelling aber poſtulirt für die Natur einen dunkeln Grund in Gott und findet in ihr einen nie aufgehenden Reſt von Irrationalität. Den dunkeln Grund mußte er wohl annehmen, da ihm das Logiſche nicht durchſichtig ward; der geheimnißvolle, nie aufgehende Reſt von Unvernunft iſt aber nichts Anderes, als was Hegel die Ohnmacht der Natur genannt hat, die Strenge des Begriffs feſtzuhalten, die Zufälligkeit, die unbeſtimmbare Vermiſchung des Aeußerlichen.

Iſt nun eine Naturphiloſophie, eine Wiſſenſchaft der Natur möglich, ſo hebt ſich dadurch der Gedanke einer Veränderung der Natur von ſelbſt auf. Die Mathematik, Mechanik und Aſtronomie; die Meteorologie, Phyſik und Chemie; die Geologie, Botanik und Zoologie ſind Wiſſenſchaften nur dadurch, daß ſie die Vernunft der Natur nachweiſen. Der Mathematiker bedarf der negativen Größen; der Mechaniker ſtößt ſich nicht daran, daß es Stoß und Fall giebt; der Aſtronom nimmt die Perturbationen und Aberrationen mit in ſeine Berechnungen auf und durchdringt die Harmonie der Bewegung der himmliſchen Körper ſo tief, daß er dieſelbe in ihren Einzelnheiten auf Jahrhunderte hinaus voraus erkennt. Wen aber die meteorologiſchen Phänomene geniren, der muß auch leugnen, daß die Erde in der paradieſiſchen Urzeit eine Atmoſphäre gehabt hat; er muß die Electri-

citât als eine damals ſchon vorhandene Qualität der Materie leugnen, denn ſie iſt die Mutter des Blitzes; er muß die Rotation der Erde um die Sonne leugnen, denn durch dieſe wird der Temperaturwechſel der Atmoſphäre und dadurch der Wind hervorgebracht, deſſen Erſcheinung als Organ nur eine quantitative Differenz der Geſchwindigkeit iſt; er muß das Waſſer leugnen, denn mit dieſem iſt auch die reale Möglichkeit des Regens, alſo auch der Ueberſchwemmung u. ſ. f. gegeben. Wie hiermit, ſo verhält es ſich mit allem Anderen in der unorganiſchen Natur; Gift zumal iſt ein höchſt relativer Begriff. Wenn Oken Recht hat, in der animaliſchen Natur den Speichel überhaupt als Gift anzuſehen, ſo würde auch die Abſonderung deſſelben, es würden alſo auch die Speicheldrüſen, alſo auch die Organismen ſelbſt geleugnet werden müſſen. Allein man mag die Negation anfangen, wo man will, ſo führt ſie immer zu dem Reſultat, die Natur überhaupt zu negiren; denn die genauere Unterſuchung zeigt jedesmal die engſte Verflechtung des einen Momentes mit der Totalität der Natur. Es iſt nichts in ihr entbehrlich. Waſſer, Luft, Feuer u. ſ. f. ſind in ihrer Exiſtenz durch Hydrogen, Oxygen u. ſ. f. bedingt und man müßte alſo, um eines dieſer Elemente, z. B. das Feuer zu leugnen, auch dieſe einfachen chemiſchen Elemente leugnen, aus welchen die kosmiſchen ja nur gemiſcht ſind. Hierbei iſt noch zu erwägen, daß man gar keine Urſache hat, auf den übrigen himmliſchen Körpern, die mit unſerem Planeten denſelben Aether, dieſelbe

Gravitation u. ſ. f. theilen, andere chemiſche Qualitäten vorauszuſetzen, die Frage nach der durch den Sündenfall bewirkten Naturveränderung doch aber auch auf ſie ſich erſtrecken müßte, z. B. ob das Sonnenlicht, das uns ſcheint, auch dem Adam im Paradieſe geleuchtet habe? Einige heutige Theoſophen pflegen ſolche Bedenken unter der Kategorie der Grübelei als etwas Verächtliches darzuſtellen und, wenn ſie Witz haben, den Verſtand in ſeinen Combinationen lächerlich zu machen; aber dieſe Manier drängt den Zweifel nur für den Augenblick zurück, ſo daß er bald darauf von Neuem ſich hunderthäuptig erhebt.

Für die organiſche Natur ſind die Begriffe der Häßlichkeit, der Krankheit und des Todes die ſchwierigſten. Ich will hier nicht wiederholen, was ich über dieſen Punct 1831 in meiner Darſtellung der Natur-Religion S. 30. ff. geſagt habe und nur Einiges hervorheben.

Häßlichkeit iſt einer derjenigen Begriffe, bei welchen unendlich viel Relatives im gewöhnlichen Urtheil einfließt. Nicht ſelten wird das von der gewohnten Anſchauungsweiſe Abweichende als häßlich bezeichnet; die Fremdheit der Formen für das Bewußtſein, der Contraſt, ruft ein ſolch voreiliges Urtheil hervor. — Eben ſo oft wird das Unangenehme, was eine Pflanze, z. B. die Neſſel, wenn ſie berührt wird, oder ein Thier, z. B. die Weſpe, wenn ſie ſticht, für die Empfindung des Menſchen hat, in der Vorſtellung auf die Geſtalt mitübertragen und, indem das empfindende Subject vor einem

gehen sie als flüchtiges Resultatat hervor, das für die Gestaltung der Gattung als solcher ohne weitere Folgen bleibt. — Zu versichern endlich, daß im primitiven Weltzustande der Blutdurst der fleischfressenden Thiere noch nicht existirt habe, ist eine große Kühnheit, denn solche Thiere, wie das Katzengeschlecht, die Raubvögel und dergleichen andere, sind durch und durch im Bau des Skeletts, in den Muskeln, den Zähnen u. s. f. zum Morden organisirt. Den Mord von ihnen wegzuleugnen vermag man nur dadurch, daß man sie selbst wegleugnet. Giebt man den Wolf zu, so muß man ihn auch das Lamm fressen lassen. Der Blutdurst der Raubthiere ist nicht blos eine Modification der Corruption, sondern Nothwendigkeit der ursprünglichen Organisation. Um aber die Frömmigkeit, die deshalb mit Gott zu hadern geneigt sein könnte, zu beruhigen und sogar an der Mordlust solcher Bestien zu erbauen, ist sie an die Erkenntniß zu verweisen, insbesondere an teleologische Darstellungen, wie sie im vorigen Jahrhundert Reimarus in seinen Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion und seinem classischen Werk von den Trieben der Thiere, neuerdings aber 1835 J. H. Hoffbauer in seiner liebenswürdigen Schrift, „Gott und das Wichtigste aus der Natur," gegeben hat.

Krankheit und Tod sind Begriffe, welche mit dem Begriff des individuellen Lebens identisch sind. Denn die Möglichkeit der Krankheit ist von dem Prozeß des

Lebens als eine ſich fixirende Einſeitigkeit deſſelben und als eine dadurch geſetzte Entzweiung des Selbſtgefühls des lebendigen Subjects unabtrennbar. Dieſe Möglichkeit iſt der negative Beweis der flüſſigen Continuität des Lebens in ſich. Hegel nannte daher den Schmerz als die Empfindung des Widerſpruchs ſogar das Vorrecht höherer Naturen. — Wie die Krankheit aus dem Lebensproceß hervorgeht, allein, ſo wenig als die Abnormität der Geſtaltung, kein nothwendiges Moment des individuellen Lebens iſt, ſo geht der Tod aus dem Verhältniß des Individuums und der Gattung hervor. Das Allgemeine exiſtirt als concretes Daſein nur im Einzelnen; das Einzelne iſt zugleich das Allgemeine, aber als die Einheit des Einzelnen und des Allgemeinen. Die Einzelheit hebt ſich daher auf, während die Allgemeinheit, die Gattung als ſolche, in neuen Zeugungen perennirend ſich fortſetzt. Es verſteht ſich, daß das hier Geſagte nur von der Natur gilt. Die Natur kann nicht ohne den Tod gedacht werden; ſchon ihre Oekonomie macht ihn unentbehrlich. Aber von dieſer äußeren Nützlichkeit, die gar nichts beweiſen würde, abgeſehen, iſt der Tod das der unmittelbaren Einzelheit immanente, von der Periodicität des Organiſchen in ſeiner Entwickelung nicht zu trennende Schickſal. Daß in der Moſaiſchen Geneſis die Erkenntniß des Todes als ein beſonderes Moment hervorgehoben wird, iſt ſehr tief, denn es unterſcheidet den Menſchen vom Thier, in ſeiner Natürlichkeit nicht blos endlich zu ſein, ſondern auch zum Bewußtſein ſeiner

kommen. Doch hierüber erlaube ich mir auf den schon citirten Abschnitt meiner Naturreligion zu verweisen.

Die Geologie ist allerdings der Beweis, daß die Erde sich in verschiedenen Perioden bis zur jetzigen Blüthe entwickelt hat, aber gar nicht, daß eine Zeit gewesen, in welcher unser Planet eine reichere, schönere Natur besessen habe. Die Geologie überzeugt uns, daß die Idee der Natur sich der Zeit nach successiv eben so auseinandergelegt hat, wie sie in der Succession der systematischen Darstellung erscheint, ein Satz, den man freilich cum grano salis nehmen muß. Erst mußte unser Planet sich in seine Sonnenbahn hineingerollt haben, ehe die Sonderung des Festen und Flüssigen, die Formation der Erdoberfläche sich vollziehen konnte. Erst mußte die Vegetation hervorkeimen, ehe die so vielfach von ihr abhängige Animalisation sich vollenden konnte und erst als diese den Cyklus ihrer Gestalten, vom schleimigten Gallert bis zum Affen, auseinander gebreitet hatte, erschien der Mensch. Auch in den einzelnen Sphären der Natur wiederholt sich die Succession, so daß z. B. die Weichthiere auch der Zeit nach früher als die Fische, Amphibien u. s. f. sich ausbildeten. Die Petrefactenkunde ist für die Bestimmung des Alters der Erdschichten durch diese Succession der vegetabilischen und animalischen Production der hauptsächlichste Anhalt. In dem Urgestein kommen gar keine organischen Reste vor, während sie in den Flötzgebirgen, in den Aufschwemmungen sehr häufig sind und Exemplare von fast allen Thiergeschlechtern, nur nicht vom

Menſchengeſchlecht darbieten. Die Geologie läßt alſo die jetzige Geſtaltung der Erde als das Reſultat früherer Bildungsperioden erſcheinen, ſo daß das Leben unſeres Planeten, ſo weit wir es verfolgen können, ſeit dem Beginn der Geſchichte — und dieſe begann mit dem erſten Menſchen — ſich immer gleich geblieben iſt. Quantitative Differenzen, locale Modificationen, ſind keine Revolutionen, wie in jenen Epochen, wo offenbar ganz andere klimatiſche Verhältniſſe geherrſcht haben und der Kampf des Starren und Flüſſigen ein rieſenhafter geweſen iſt. Die Petrefactenkunde zeigt uns aber keine anderen Pflanzen und Thiere als jetzt. Allerdings ſind die Individuen oft von ungeheurer Größe geweſen, wie z. B. die foſſilen Farrenkräuter, allein das Geſchlecht fehlt uns nicht. Selbſt ſolche ſeltſam geſtalteten Beſtien, wie der Pterodaktylus, haben ihre noch lebende Verwandtſchaft. Es iſt alſo nur der Untergang von Arten, den wir anzuerkennen haben, während die Gattungen, die Nager, die Pachydermen u. ſ. f. noch immer exiſtiren. Was aber von der Art zu halten ſei und in wiefern die Natur gegen ihre Unterſchiede gleichgültig ſei, wurde ſchon oben gezeigt. Wenn unter den foſſilen Pflanzen und Thieren ein ganz anderer Typus, als in den mit uns lebenden herrſchte, ſo wäre die Identität der Natur vor und nach dem Anfang der Geſchichte aufgehoben. Allein dies iſt ſo wenig der Fall, daß wir auch die fleiſchfreſſenden Thiere, ja ſelbſt, wie Bukland bekanntlich gezeigt hat, die Knochen der von ihnen verzehr-

ten Thiere finden; die Hyäne ist schon ein urweltliches Thier. Und wir finden nicht blos die Hauptgestalten der Thierwelt in den Grüften der Erde wieder, sondern wir entdecken auch die Spuren von Krankheit an den Sketten z. B. von Knochenfraß. v. Baer suchte nachzuweisen, daß, wenn die urweltlichen Thiergeschlechter den heutigen an Größe und Stärke überlegen gewesen, die jetzigen Thiere dagegen schöner seien, indem die plumpe Massenhaftigkeit des Anfangs verschwunden und eine ebenmäßigere, leichtere Individualisirung des ganzen Habitus eingetreten sei. Wir würden also auch hier wieder auf jenes Gesetz stoßen, daß die Natur successiv von dem Unbestimmten zum Bestimmteren fortschreitet.

In den Mythen der Völker mögen Erinnerungen an große Katastrophen der Natur vorkommen, allein die sogenannte lunarische und kometarische Periode der Erdbildung mußte schon vorübergegangen, der Kampf des Vulkanismus und Neptunismus mußte schon zu einer gewissen Beruhigung gekommen sein, als die Menschheit sich auszubreiten anfing, weshalb die Fluthsage wohl als eine an tausend Orten zugleich und in sehr verschiedenen Zeiten erneuete Localsage angesehen werden muß, die für uns besonders in solchen Formationen existirt, welche sich auf das Bassin des schwarzen und des mittelländischen Meeres beziehen. Wenn aber die Mythologieen der gebildetsten Völker, der Hindus, Perser, Hellenen, in der Tradition von einem durch den Frevel des Menschen vermittelten Untergang eines paradiesischen

Zuſtandes und in der Hinweiſung auf eine einſtige abſolute Verſöhnung des Menſchen mit den Göttern und mit der Natur hinweiſen, ſo daß Virgilius und Ovidius hierin mit einem Jeſaias ſich berühren, ſo liegen ſolchen Mythen wohl die Grundbeſtimmungen aller Religionen zu Grunde, nämlich: 1) die unmittelbare Einheit des Gottgeſchaffenen Menſchen mit Gott; 2) die Entzweiung des von Gott unterſchiedenen Menſchen mit Gott durch das Böſe; 3) die Verſöhnung des Menſchen mit Gott durch die Aufhebung der in der Sünde und durch ſie geſetzten Entzweiung. Alle Religion ſetzt jene Entzweiung für ihre prieſterliche That voraus und jede gewährt, je nach ihrem Standpunct, Verſöhnung mit Gott, eine Verſöhnung, welche der wahrhafte, nicht erträumte, geiſterfüllte, inhaltsvolle paradieſiſche Zuſtand iſt. Man hat noch einen ſehr ſchlechten, wir möchten ſagen, irreligiöſen Begriff von Religion, wenn man einer Religion die Beſeligung ihrer Bekenner nicht zutraut. Religion iſt keine Spielerei und der dreieinige Gott, dem das Blut der Böcke und Farren kein Genüge zu thun vermag, iſt auch da gegenwärtig, wo der Wahn ihn noch verkennt und ihn durch blutdampfende Altäre zu ehren vermeint. Der Apoſtel Paulus hat glücklicherweiſe dies große hiſtoriſche Bewußtſein auch in den Neuteſtamentiſchen Schriften ausgeſprochen, widrigenfalls gar Manche über den getauften Chriſten und den beſchnittenen Juden hinaus gar nichts mehr von Gott und dem Menſchen, gar nichts von Religion entdecken und den Vorwurf einer Vorliebe

der freisinnigen Historiker und Philosophen für das Heidenthum noch bedeutend schärfen würden.

Die Verschiebung der Naturverklärung in die Zukunft nach der beendigten Geschichte ist nichts anderes, als ein mythologischer Act, durch welchen die Vorstellung sich immer hilft, wenn sie den Inhalt einer Sache nicht unmittelbar in die Gegenwart verlegen kann. Engelerscheinungen wären auch in der Gegenwart möglich; aber ein Aufhören der Stürme, der Gewitter, ein Zahmwerden der Raubthiere u. s. w. u. s. w. scheint nicht sobald zu erwarten zu sein. Je mehr nun die subjective Ungeduld von dem jetzigen Zustande der Natur sich bedrängt fühlt; je mehr ihr jede, wenn gleich vorübergehende Hemmung zum unerträglichen Uebel wird, um so geschäftiger ist die Phantasie, das Bild eines gegensatzlosen, thatlosen, nur mit passivem Genuß erfüllten Himmels auszumalen. Daß dem menschlichen Geist im Kampf mit der Natur die tiefste Entzückung, der herrlichste Reiz bereitet ist, will der Faulheit und Schlaffheit nicht recht einleuchten. Sie cassirt alle diese erhabenen Abenteuer zu Gunsten einer stereotypen Behaglichkeit. Man muß wirklich über die Forderungen der Menschen an Gott oft erstaunen. Als ob der Sternenhimmel, als ob die Riesenberge der Erde, als ob das Meer, insbesondere aber die zahllose Mannichfaltigkeit der Pflanzen und Thiere eine solche Kleinigkeit wäre, die Gott einst, wenn es ihm beliebe, durch einen Augenblick wieder werde verschwinden machen, nachdem er selbst einst das Urtheil

über seine Schöpfung gesprochen, daß sie gut sei. Wir wollen nicht gegen die Möglichkeit streiten, daß unser Planet einst untergeht, denn was ist nicht so in abstracto Alles möglich! Allein begreifen können wir einen solchen Untergang nicht, weil wir das Aufhören der Geschichte nicht begreifen können. Zwischen zwei Hypothesen hat man hier immer geschwankt. Entweder wird die Geschichte gewaltsam abgebrochen; die Sonne erlischt; die Erde wird kalt; in Hungersnoth zerfleischen sich die Menschen mit Tigerwuth; doch wir können die Worte sparen: man lese Byrons Gedicht, der letzte Mensch, und schaudre. Oder die Geschichte wird nicht in solchem Abgrund des Elends der Verwüstung preisgegeben, sondern sie endet, wie sie anfing, mit einer heiteren, gottinnigen Idylle der reinsten Familiensittlichkeit. Der erste Ausgang ist unchristlich, widerspricht der Erfahrung, die uns den Fortschritt der Menschheit manifestirt und dem Begriff des Geistes als des wesentlich freien. Die christliche Welt hat ja das Vermächtniß ihres Stifters, daß er bei ihr sein will alle Tage bis ans Ende der Welt und daß die Pforten der Hölle seine Kirche nicht überwältigen sollen, was doch die beständige Existenz der Kirche, die ja eben nicht die Welt ist, also auch von Gläubigen, voraussetzt. Der andere Ausgang entspricht vortrefflich dem christlichen Glauben, der als der Glaube der Welt sich schon so entschieden auch über alle Welt ausbreitet. Setzen wir nun aber eine universelle Christianisirung des Menschengeschlechts, ein Durch-

drungensein aller Völker von seiner Göttlichkeit, so wäre doch dann der absolute Zweck der Geschichte erst zu seiner völligen Realisirung gelangt und man begriffe dann ein Aufhören der Geschichte am allerwenigsten, weil sie dann erst recht zur Tiefe gelangt wäre und das Menschengeschlecht von seiner Erfahrung mehr und mehr Gebrauch machen, seiner blutigen, oft um Gotteswillen geführten Kämpfe sich in Frieden erfreuen und den Segen der Erlösung Christi um so inniger schmecken könnte. Es ist sonderbar, wenn man gegen den Himmel auf Erden in diesem Sinne polemisirt, als ob die Erde nicht Himmel, als ob Gott nicht allgegenwärtig und die Versöhnung des Menschen mit Gott keine ewige wäre, die also nicht anders werden kann, als sie ist. Eben weil Christus der Gottmensch, so trifft der Gläubige in dem himmlischen Christus keinen andern, als wieder den irdischen. Und so hat auch Christus selbst für den Cultus seiner Kirche das Natürliche aufgenommen; das Wasser bei der Taufe, Brod und Wein im Abendmahl. Die Verklärung des Natürlichen macht er zu einem Act des Geistes, der aber die physische Qualität nicht an sich verändert; die Transsubstantiation ist die That des Geistes.

Die Forderung eines Weltgerichts, welche mit dem Weltuntergang und der dann erfolgen sollenden Naturverklärung in Zusammenhang gebracht wird, ist eine sehr natürliche. So natürlich es der Vorstellung ist, die Endlichkeit der Welt in einem totalen Verschwinden derselben darzustellen, so natürlich ist es ihr auch, die

Thätigkeit des gerechten Gottes in einen solchen richterlichen Act zusammenzufassen. Die innere Wahrheit der Vorstellung, daß das göttliche Gericht über Jeden hereinbrechen und Jedem nach dem Maaß seiner Thaten gegeben werde, ist unbestreitbar, aber die Form ist in ihrer Buchstäblichkeit schwerlich festzuhalten. Nicht eben der Unausführbarkeit halber, denn bekanntlich ist die Möglichkeit, daß alle Menschen der Vor-, Jetzt- und Nachwelt, wenn sie stehen, hinlänglichen Raum auf der Erde haben, berechnet worden. Solche Bedenklichkeiten werden immer lächerlich erscheinen. Allein es sind innere Gründe vorhanden, die daran zweifeln lassen, theils nämlich die Frage nach dem Zustand der aus der Geschichte durch den Tod schon herausgetretenen Geister; theils die Frage, welchen Inhalt denn unsere Geschichte hat und worin denn die Thaten der Vorsehung jetzt bestehen, wenn nicht das Gericht des Guten über das Böse darin den Kern ausmacht? Glaubt man der Geschichte eine Halbheit darin zutrauen zu dürfen, so daß ein künftiges supplementarisches Gericht nothwendig wird? Wenn man sagt, die Weltgeschichte sei zwar das Weltgericht, aber nur für die Völker und nur als weltliches durch die Völker nicht durch Gott unmittelbar vollbrachtes, so vergißt man, daß Völker concreter Weise nur in Familien und diese nur in Individuen existiren, also die Einzelnen Verdienst und Schuld des Ganzen theilen. Wenn nun das Gericht den Schuldigen ereilt und ihn bestraft, oder wenn der Mensch seine Schuld durch ächte, thatkräftige Reue abbüßt

und zu neuem Leben wiedergeboren wird, soll dann an einem jüngsten Tage dieser ganze Proceß noch einmal beginnen? Wie konnte denn Christus zu dem einen Schächer sagen: „heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein!“ Ist hier nicht auch das Einemal Allemal? — Doch wir haben hier keine Eschatologie zu schreiben und wollten nur auf die Unwahrscheinlichkeit eines solchen plötzlichen Weltgerichts aufmerksam machen. Daß das nie ausbleibende, wenn auch langmüthig zögernde Gericht des Herrn Völker, Gesellschaften, Individuen wie der Dieb in der Nacht ereilt und daß die Erwartung eines mit Einem Mal hervorbrechenden Gerichtes sich in der Menschheit aus ihrem Schuldgefühl heraus von Zeit zu Zeit immer wieder in größeren Kreisen bald hier bald da erneuen muß, ist begreiflich; aber die Schilderung des himmlischen Jerusalems als eine bildliche zu nehmen, den Posaunenschall des Engels, der gegen den Donner des Gewissens nichts ist, für etwas zur Realisirung der göttlichen Gerechtigkeit Unnothwendiges und die prophetische Anschauung von dem Weiden des Pardels mit den Ziegen, des Lamms mit dem Wolf für nichts als eine schöne Metapher zu halten, wird doch hoffentlich der Skepsis des neunzehnten Jahrhunderts ohne Gefährdung eines Inquisitionsprocesses erlaubt sein.

III.

Die wirkliche Naturverklärung.

Die Hegel'sche Philosophie bedarf, wenn sie, wie es ihre Pflicht ist, consequent sein will, keiner Verklärung

der Natur im Sinn einer äußerlichen Veränderung derſelben, welche theils einige mißfällige Geſtalten aus ihr entfernt, theils einige Unbequemlichkeiten beſeitigt und dem Menſchen die größte Summe Genuß baar zukommen läßt. Die Verklärung der rohen Materie erblickt ſie ſchon in der Natur ſelbſt, denn die ganze Naturwiſſenſchaft iſt nichts Anderes, als der Nachweis einer immer höheren Vollendung und Beſeelung des Lebens. Iſt denn nun aber der Gedanke einer durch den Geiſt bewirkten Verklärung der Natur ein ſo ganz und gar leerer oder enthält er einen an ſich ganz wahren Begriff, der nur, wenn man die Form einer Kritik unterwirft, zu entſchwinden droht? Wir glauben das Letztere. Die Hegel'ſche Philoſophie iſt freilich wegen der Erhebung der Vorſtellung zum Begriff in üblen Ruf gekommen, als ob ſie nur eine neue Scholaſtik wäre, welche, die Wahrheit der Dogmen der proteſtantiſchen Kirche, insbeſondere wie ſie die Preußiſche Landeskirche iſt, vorausſetzend, die Gewißheit derſelben um jeden Preis zu vermitteln ſuche. Da dies aber oft unmöglich, ſo komme es oft auch nur zu einem Schein der Gewißheit, der entweder in Selbſttäuſchung bei den Ehrlichen oder im Betrug bei den Heuchleriſchen dennoch mit großer Prätenſion für die abſolute Selbſtgewißheit der abſoluten Wahrheit gegeben werde, wodurch denn die Scholaſtik in die Sophiſtik übergehe. Dieſe Anklage kann in einzelnen Fällen gerecht ſein, aber in der Hegel'ſchen Philoſophie als ſolcher iſt ſie nicht begründet. Dieſe nennt

ſich ſelbſt eine chriſtliche Philoſophie in dem Bewußtſein, daß ſie ohne das Chriſtenthum unmöglich geweſen ſein würde; ihr Standpunct iſt ein Product der chriſtlichen Welt. Allein eben darum iſt ihre Uebereinſtimmung mit dem Chriſtenthum keine äußerliche, wobei ſich aber von ſelbſt verſteht, theils, daß noch gar Vieles in der kirchlichen Lehre vorkommt, was von der Philoſophie noch nicht begriffsmäßig entwickelt worden; theils auch, daß noch ſehr Vieles für etwas weſentlich Chriſtliches gehalten wird, was dies durchaus nicht iſt, ſondern bald ein einſeitig heidniſches, bald ein einſeitig jüdiſches Element in ſich ſchließt, das man darum nicht aufzugeben ſich getrauet, weil man ſich ſo lange daran gewöhnt hat und ſo viele tüchtige Männer, auch große Poeten und Philoſophen, daran geglaubt haben, deren Bekenntniſſe man dann triumphirend beizubringen pflegt. Hier dürfte für unſere Zeit die größte Gefahr vorhanden ſein, denn die Extreme der ſubjectivſten, von aller Auctorität und Geſchichte losgeriſſenen Meinung und die blindeſte, furchtſamſte Hingebung an das Wort, wie es geſchrieben ſteht, ſind miteinander im Kampfe; ja, ſie verhöhnen ſich gegenſeitig, wenn auch der hyperſtheniſche Liberalismus ſeit einiger Zeit zur Zurückhaltung gezwungen iſt und eine chriſtliche Färbung in unſerer Literatur ſich weit verbreitet hat. Die Hegel'ſche Philoſophie, wie auch ſchon geſchichtlich ſich gezeigt hat, wird die ſchwierige Stellung dabei haben, daß beide Tendenzen ſich in ihr ſelbſt treffen, denn einerſeits muß ſie die Freiheit

des Denkens patronisiren und andererseits ist sie mit der Geschichte, mit dem Christenthum so innig verflochten, daß sie sich selbst nur als ein Resultat derselben ansieht und sich als Vorkämpferin für den Begriff der Menschwerdung Gottes hingestellt hat. Man darf nur nichts übereilen wollen. Eine solche Philosophie, wie die Hegel'sche, und eine Religion, wie die christliche können nicht in einem Decennium schon ihre Einheit erschöpfen, sondern es ist sogar für die Entwicklung der Wissenschaft nothwendig, daß der Gegensatz der Vorstellung und des Gedankens mit der größten Härte auftrete, um die Gründlichkeit der Versöhnung zwischen dem Glauben und Wissen zu bewahren.

Die Verklärung der Natur als eine vom Geist gesetzte muß die Hegel'sche Philosophie, wie oben dargethan worden, in der Weise ablehnen, daß sie als eine von Außen und plötzlich kommende aufgefaßt wird. Allein der menschliche Geist in seiner Entwicklung stellt selbst eine Verklärung der Natur dar, welche mit der fortschreitenden Geschichte immer herrlicher sich offenbart. Wir meinen nicht den Sieg der Mechanik und Technik, der in Kunststraßen, Dampfmaschinen, Luftballons und dergleichen sich kund giebt, denn in solchen Dingen haben es alle cultivirten Völker bei längerer Existenz sehr weit gebracht. Wir Industriestolzen Europäer finden viele Leistungen der Chinesischen Gewerke, der Indischen und Aegyptischen Architectur (in mechanischer Hinsicht) unbegreiflich; die Römischen Landstraßen und Aquäducte sind noch immer

classisch und von dem tausendfältigen Luxus einer Römischen Dame in der Kaiserzeit, einer damaligen Küche u. s. w. wie das Museum von Portici diesen Toilettenputz und gastronomischen Reichthum anstaunen läßt, können unsere Dandys, Modefrauen, Kunstköche noch immer lernen. Hiervon also abstrahiren wir, zumal die höchste Mechanik doch der höchsten Empörung der Elemente nur schwachen Widerstand entgegenzusetzen vermag, setzen dagegen die Verklärung der Natur 1) als eine ethische; 2) als eine historische; 3) als eine ästhetische.

1) Die ethische Verklärung ist die Ausprägung der Sittlichkeit in der natürlichen Individualität, welche ein „Tempel Gottes" sein soll. Hier bleibt die Natur nicht Natur, sondern wird vom Geist durchdrungen, sowohl im Charakter des Individuums, als in der volksthümlichen und kirchlichen Sitte. Wenn nach dem christlichen Glauben, wie nach der Philosophie, Gott selbst Mensch wird und ohne Aufhören zwischen sich und der Menschheit die innigste Gemeinschaft stiftet, so daß er ihr seinen Leib und sein Blut nicht vorenthält, so begreifen wir nicht, was an unserem Organismus als solchem Corruptes sein soll, da er doch die Offenbarung des Gottmenschen in Nichts verhinderte.

2) Die historische Verklärung der Natur ist diejenige, welche durch die Geschichte der Völker vermittelt wird. Der Geist eines Volkes entäußert sich seiner Innerlichkeit auch in der Art und Weise, wie er sich die Natur zurecht macht. Aus einem Urwalde, aus einem

unbewohnten Felsenthal, aus einer baumlosen Spitze, aus dem Krater eines Vulcans spricht die unmittelbare Natur zu uns und gerade der gebildete, der historische Mensch wird von der Integrität eines solchen Phänomens auf's Tiefste ergriffen. Die ungebändigte Gewalt, die originale Schöpferfrische der Natur läßt ihn in solcher Wildheit sich recht einsam fühlen. Wo dagegen Ackerfurchen gezogen sind, wo getretene Pfade durch den Rasen schleichen, wo die Wimpel der Schiffe auf den Wellen der Ströme flattern, wo Häuser, Thürme, Städte emporragen, da wird dem Menschen heimisch zu Muth, denn er findet sich in einer *begeisteten Natur*. Pabst in dem früher erwähnten Aufsatz hat diesen von mir schon mehrfach geäußerten Gedanken lächerlich zu machen gesucht und gemeint, diese Naturverklärung komme also auf die Frauendorfer Gartengesellschaft hinaus. Allein so wenig mein Gedanke erschöpft ist, wenn man blos den Ackerbau, oder die Kunstgärtnerei, wäre es auch die Landschaftsgärtnerei eines Pückler-Muskau ins Auge faßt, so wenig verdient selbst dies einzelne Moment desselben, was allerdings auch darin liegt, eine solche Abfertigung und der Contrast, den eine rohe und eine durch Geistes Arbeit veränderte Natur enthält, ist und bleibt ein unendlicher. Der vergossene Schweiß der Menschheit fordert immer Respect.

3) Die *ästhetische* Verklärung der Natur ist die Kunst; die ganze Aesthetik hat dieselbe auseinanderzusetzen, weshalb wir nur den Gedanken einfach zu äußern brau-

chen. Auch hierüber hat Pabst verächtlich gesprochen, allein nur das Verkennen der Kunst hat ihn dazu zu verführen vermocht, denn eine tiefere Einsicht in das Wesen derselben würde ihn die Kunst auch als die absolute Wiedergeburt der Natur im Element des Schönen durch die höchste Productivität des Geistes haben erkennen lassen. Er sagt, meinen Gedanken ironisch interpretirend: „die Verklärung der Natur geht in ihrer höchsten Vollendung vom Architekt und Bildhauer, vom Maler und Compositeur, vom Dichter und von Büchern, wie Knigge's über den Umgang mit Menschen und von der Frauendorfer Gartenbaugesellschaft aus. Aber so ist und kann es nicht gemeint sein." Nein, in der That, so nicht, als wenn die Individuen für sich, wie Pabst die Sache darstellt, so große Werke schaffen könnten, als die Kunst erzeugt, oder als wenn Individuen für sich, wie allerdings ein Knigge die Menschheit ansah, den Cultus der Volkssitte und der Kirche hervorzubringen im Stande wären! Nein, so war es nicht gemeint. Sondern wie die Heiligkeit der Sitte, so hat auch die Schönheit der Kunst ihren letzten Grund in dem göttlichen Geist selber, der sich ewig zu seiner Menschheit entäußert, um sie zu sich zu erheben, sie von der unmittelbaren Natürlichkeit zu läutern und in sich zu verklären. Er ist es, durch dessen himmlische Weihe die Materie zur Kunstschöpfung gegliedert, die Farbe, der Ton, die Sprache und organische Bewegung zur heitersten Beseligung gereinigt, zur durchsichtigen Hülle des

Geistes gemacht werden. Die Kunst stimmt mit der Wissenschaft darin überein, daß sie die Idee in der Natur anerkennt, in ihr nur anzubeten, nichts zu vermissen und zu bekritteln hat, obwohl sie keineswegs eine bloße Copistin der Natur ist. Wahrlich, man weiß nicht, welche Wunder die Kunst in sich birgt und wie eng sie mit der Religion verschwistert ist, wenn man ihr die verklärende Metamorphose des Natürlichen abspricht. Auch hier heißt es, es wird gesäet verweslich und ersteht auf unverweslich.

Daß nun jene ethische, historische und ästhetische Verklärung der Natur im Christenthum culminiren und durch dasselbe mit der fortschreitenden Geschichte zum Eigenthum der ganzen Menschheit werden erhoben werden, ist aus dem zweiten Abschnitt dieser Untersuchung begreiflich.

Was wär' ein Gott, der nur von Außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe!
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen,
So daß, was in ihm lebt und webt und ist,
Nie Seine Kraft, nie Seinen Geist vermißt.

VII.

Zur Charakteristik des literarischen Gewissens unserer Zeit.

August 1837.

Viele haben gewiß schon Dasselbe, was ich hier über das literarische Gewissen andeuten will, mit mir gedacht, auch fehlt es nicht an lautgewordenen Urtheilen und Wünschen ähnlicher Art. Die Sache ist jedoch wichtig genug, um erneuert in Anregung gebracht zu werden; nicht grade große, nur vornehme Geister können sie für geringfügig halten. Man erlaube mir die fragmentarische Form, und man verzeihe mir, wenn ich die Beispiele hauptsächlich aus meiner eignen schriftstellerischen Erfahrung nehme, da mir diese am nächsten liegt.

Plagiat ist diejenige Benutzung eines fremden literarischen Products, welche die ursprüngliche Erzeugung desselben für sich usurpirt. Der Plagiarius ist Dasselbe, was der Nachdrucker ist. Er ist ein literarischer Heuch-

ler, der sich ohne allen Besitztitel das Eigenthum eines Andern als das seinige anmaaßt.

Die Reproduction an sich ist unverwerflich, denn sie ist nothwendig; in ihr liegt das Unrecht nicht; es liegt in der Nichtanerkennung des Eigenthumsrechtes, was der ursprüngliche Producent an der Sache hat. Die Undankbarkeit empört uns an dem Plagiarius, daß er gibt, als hätte er das Gegebene nicht empfangen.

Die Beziehung auf den ursprünglichen Producenten muß sich allmälig verlieren; Das, was Eigenthum des Einzelnen war, wird durch die Assimilation der Bildung zum Gemeingut. Die Literatur, die Schriftstellerei, der Buchdruck, die Journalistik haben keinen andern Zweck, als die Ideen und den Ausdruck derselben aus den Schranken des individuellen Besitzes zu befreien und sie in den allgemeinen Geist zu verflößen. Solche Verallgemeinerung ist die Ehre des Schriftstellers, denn er soll das Bestreben haben, nur solche Productionen zu liefern, welche ein allgemeines Interesse erregen können. Anfänglich wird man den Namen des Producenten noch nennen; die Erinnerung ist noch zu frisch daran, daß er es gewesen, der die geistige That vollbrachte. Nach und nach aber überwiegt das rein objektive Moment. Wir denken jetzt Platonisch und Aristotelisch, ohne es zu wissen. Ueber der Sache wird der Gedanke an den Erzeuger vergessen. Da dieser selbst nur durch die Vermittelung

sich selbst eine christliche Philosophie in dem Bewußtsein, daß sie ohne das Christenthum unmöglich gewesen sein würde; ihr Standpunct ist ein Product der christlichen Welt. Allein eben darum ist ihre Uebereinstimmung mit dem Christenthum keine äußerliche, wobei sich aber von selbst versteht, theils, daß noch gar Vieles in der kirchlichen Lehre vorkommt, was von der Philosophie noch nicht begriffsmäßig entwickelt worden; theils auch, daß noch sehr Vieles für etwas wesentlich Christliches gehalten wird, was dies durchaus nicht ist, sondern bald ein einseitig heidnisches, bald ein einseitig jüdisches Element in sich schließt, das man darum nicht aufzugeben sich getrauet, weil man sich so lange daran gewöhnt hat und so viele tüchtige Männer, auch große Poeten und Philosophen, daran geglaubt haben, deren Bekenntnisse man dann triumphirend beizubringen pflegt. Hier dürfte für unsere Zeit die größte Gefahr vorhanden sein, denn die Extreme der subjectivsten, von aller Auctorität und Geschichte losgerissenen Meinung und die blindeste, furchtsamste Hingebung an das Wort, wie es geschrieben steht, sind miteinander im Kampfe; ja, sie verhöhnen sich gegenseitig, wenn auch der hyperstheniſche Liberalismus seit einiger Zeit zur Zurückhaltung gezwungen ist und eine christliche Färbung in unserer Literatur sich weit verbreitet hat. Die Hegel'sche Philosophie, wie auch schon geschichtlich sich gezeigt hat, wird die schwierige Stellung dabei haben, daß beide Tendenzen sich in ihr selbst treffen, denn einerseits muß sie die Freiheit

des Denkens patroniſiren und andererſeits iſt ſie mit der Geſchichte, mit dem Chriſtenthum ſo innig verflochten, daß ſie ſich ſelbſt nur als ein Reſultat derſelben anſieht und ſich als Vorkämpferin für den Begriff der Menſchwerdung Gottes hingeſtellt hat. Man darf nur nichts übereilen wollen. Eine ſolche Philoſophie, wie die Hegel'ſche, und eine Religion, wie die chriſtliche können nicht in einem Decennium ſchon ihre Einheit erſchöpfen, ſondern es iſt ſogar für die Entwicklung der Wiſſenſchaft nothwendig, daß der Gegenſatz der Vorſtellung und des Gedankens mit der größten Härte auftrete, um die Gründlichkeit der Verſöhnung zwiſchen dem Glauben und Wiſſen zu bewahren.

Die Verklärung der Natur als eine vom Geiſt geſetzte muß die Hegel'ſche Philoſophie, wie oben dargethan worden, in der Weiſe ablehnen, daß ſie als eine von Außen und plötzlich kommende aufgefaßt wird. Allein der menſchliche Geiſt in ſeiner Entwicklung ſtellt ſelbſt eine Verklärung der Natur dar, welche mit der fortſchreitenden Geſchichte immer herrlicher ſich offenbart. Wir meinen nicht den Sieg der Mechanik und Technik, der in Kunſtſtraßen, Dampfmaſchinen, Luftballons und dergleichen ſich kund giebt, denn in ſolchen Dingen haben es alle cultivirten Völker bei längerer Exiſtenz ſehr weit gebracht. Wir Induſtrieſtolzen Europäer finden viele Leiſtungen der Chineſiſchen Gewerke, der Indiſchen und Aegyptiſchen Architectur (in mechaniſcher Hinſicht) unbegreiflich; die Römiſchen Landſtraßen und Aquäducte ſind noch immer

classisch und von dem tausendfältigen Luxus einer Römischen Dame in der Kaiserzeit, einer damaligen Küche u. s. w. wie das Museum von Portici diesen Toilettenputz und gastronomischen Reichthum anstaunen läßt, können unsere Dandys, Modefrauen, Kunstköche noch immer lernen. Hiervon also abstrahiren wir, zumal die höchste Mechanik doch der höchsten Empörung der Elemente nur schwachen Widerstand entgegenzusetzen vermag, setzen dagegen die Verklärung der Natur 1) als eine ethische; 2) als eine historische; 3) als eine ästhetische.

1) Die ethische Verklärung ist die Ausprägung der Sittlichkeit in der natürlichen Individualität, welche ein „Tempel Gottes" sein soll. Hier bleibt die Natur nicht Natur, sondern wird vom Geist durchdrungen, sowohl im Charakter des Individuums, als in der volksthümlichen und kirchlichen Sitte. Wenn nach dem christlichen Glauben, wie nach der Philosophie, Gott selbst Mensch wird und ohne Aufhören zwischen sich und der Menschheit die innigste Gemeinschaft stiftet, so daß er ihr seinen Leib und sein Blut nicht vorenthält, so begreifen wir nicht, was an unserem Organismus als solchem Corruptes sein soll, da er doch die Offenbarung des Gottmenschen in Nichts verhinderte.

2) Die historische Verklärung der Natur ist diejenige, welche durch die Geschichte der Völker vermittelt wird. Der Geist eines Volkes entäußert sich seiner Innerlichkeit auch in der Art und Weise, wie er sich die Natur zurecht macht. Aus einem Urwalde, aus einem

unbewohnten Felsenthal, aus einer baumlosen Spitze, aus dem Krater eines Vulcans spricht die unmittelbare Natur zu uns und gerade der gebildete, der historische Mensch wird von der Integrität eines solchen Phänomens auf's Tiefste ergriffen. Die ungebändigte Gewalt, die originale Schöpferfrische der Natur läßt ihn in solcher Wildheit sich recht einsam fühlen. Wo dagegen Ackerfurchen gezogen sind, wo getretene Pfade durch den Rasen schleichen, wo die Wimpel der Schiffe auf den Wellen der Ströme flattern, wo Häuser, Thürme, Städte emporragen, da wird dem Menschen heimisch zu Muth, denn er findet sich in einer *begeisteten Natur*. Pabst in dem früher erwähnten Aufsatz hat diesen von mir schon mehrfach geäußerten Gedanken lächerlich zu machen gesucht und gemeint, diese Naturverklärung komme also auf die Frauendorfer Gartengesellschaft hinaus. Allein so wenig mein Gedanke erschöpft ist, wenn man blos den Ackerbau, oder die Kunstgärtnerei, wäre es auch die Landschaftsgärtnerei eines Pückler-Muskau ins Auge faßt, so wenig verdient selbst dies einzelne Moment desselben, was allerdings auch darin liegt, eine solche Abfertigung und der Contrast, den eine rohe und eine durch Geistes Arbeit veränderte Natur enthält, ist und bleibt ein unendlicher. Der vergossene Schweiß der Menschheit fordert immer Respect.

3) Die *ästhetische* Verklärung der Natur ist die Kunst; die ganze Aesthetik hat dieselbe auseinanderzusetzen, weshalb wir nur den Gedanken einfach zu äußern brau-

VII.

Zur Charakteristik des literarischen Gewissens unserer Zeit.

August 1837.

Viele haben gewiß schon Dasselbe, was ich hier über das literarische Gewissen andeuten will, mit mir gedacht, auch fehlt es nicht an lautgewordenen Urtheilen und Wünschen ähnlicher Art. Die Sache ist jedoch wichtig genug, um erneuert in Anregung gebracht zu werden; nicht grade große, nur vornehme Geister können sie für geringfügig halten. Man erlaube mir die fragmentarische Form, und man verzeihe mir, wenn ich die Beispiele hauptsächlich aus meiner eignen schriftstellerischen Erfahrung nehme, da mir diese am nächsten liegt.

Plagiat ist diejenige Benutzung eines fremden literarischen Products, welche die ursprüngliche Erzeugung desselben für sich usurpirt. Der Plagiarius ist Dasselbe, was der Nachdrucker ist. Er ist ein literarischer Heuch-

ler, der sich ohne allen Besitztitel das Eigenthum eines Andern als das seinige anmaaßt.

Die Reproduction an sich ist unverwerflich, denn sie ist nothwendig; in ihr liegt das Unrecht nicht; es liegt in der Nichtanerkennung des Eigenthumsrechtes, was der ursprüngliche Producent an der Sache hat. Die Undankbarkeit empört uns an dem Plagiarius, daß er gibt, als hätte er das Gegebene nicht empfangen.

Die Beziehung auf den ursprünglichen Producenten muß sich allmälig verlieren; Das, was Eigenthum des Einzelnen war, wird durch die Assimilation der Bildung zum Gemeingut. Die Literatur, die Schriftstellerei, der Buchdruck, die Journalistik haben keinen andern Zweck, als die Ideen und den Ausdruck derselben aus den Schranken des individuellen Besitzes zu befreien und sie in den allgemeinen Geist zu verflößen. Solche Verallgemeinerung ist die Ehre des Schriftstellers, denn er soll das Bestreben haben, nur solche Productionen zu liefern, welche ein allgemeines Interesse erregen können. Anfänglich wird man den Namen des Producenten noch nennen; die Erinnerung ist noch zu frisch daran, daß er es gewesen, der die geistige That vollbrachte. Nach und nach aber überwiegt das rein objektive Moment. Wir denken jetzt Platonisch und Aristotelisch, ohne es zu wissen. Ueber der Sache wird der Gedanke an den Erzeuger vergessen. Da dieser selbst nur durch die Vermittelung

des Geistes seines Volkes, des Geistes der Welt produciren konnte, so nimmt sich der allgemeine Geist hierin sein Recht. Er ist der wahrhafte Producent.

Die Stufen des Vergessens sind etwa folgende. 1) Zuerst wird der Name des ursprünglichen Producenten, das Buch und selbst die Seitenzahl citirt; z. B.: Hegel sagt, „Vermischte Schriften" (II, 398): „Redlicher Eifer für die Wissenschaft und gründliche Behandlung bleibt ebenso von der Sucht frei, die ein Recensent von Amtswegen haben zu müssen meint, immer noch gescheiter zu sein als etwas schon sehr Gescheites." 2) Es wird nur der Name citirt; z. B.: Hegel sagt irgendwo; oder: nach Hegel's Behauptung. Hier kann auch noch das Buch im Allgemeinen genannt werden; oder es heißt: in einer seiner Schriften stellt Hegel den Satz auf, daß u. s. f. 3) Weder das Buch noch der Name werden mehr genannt, am wenigstens die Seitenzahl angegeben. Nun treten die Formeln auf: Nach einer gewissen Ansicht; es wird gesagt; man hat versichert; oder der Plural dient, die Unbestimmtheit zu bezeichnen: Manche, Viele sind der Meinung u. s. f. 4) Es wird die Aeußerung eines Schriftstellers, ein prägnanter Ausdruck desselben ohne alle weitere Hinweisung auf ihn oder auf eines seiner Bücher nur mit Gänsefüßen eingeschlossen citirt. Bei den Alten finden wir nur die vorigen Anführungsweisen, denn die letztere setzt die Gewohnheit des Lesens gedruckter Sachen voraus. 5) Liest man etwas vor, worin solche durch

Häkchen abgesonderte Anführungen vorkommen, so muß man immer hinzusetzen, daß diese Worte einem Andern als dem unmittelbar in Rede stehenden Autor angehören. Somit ist hier der Uebergang in den Gebrauch der Production eines Andern, ohne sich auf ihn speciell zurückzubeziehen, wirklich vorhanden. Man setzt eigentlich voraus, daß Alle wissen, wer so gesprochen haben könne. Das Plagiat tritt erst dann ein, wenn eine solche Beziehung nicht mehr auf leichte Weise sich bewerkstelligen läßt und doch gar nichts Eigenthümliches gegeben wird.

Damit etwas Plagiat heißen könne, muß eine Epoche gesetzt werden, innerhalb welcher die Leistung eines Einzelnen Gemeingut werden kann. Für eine solche Zeit sind wenigstens zwei Menschenalter anzunehmen. Nach Verlauf eines halben Jahrhunderts wird sich der Ton in der Literatur eines Europäischen Volkes immer so geändert haben, daß, wer ein Plagiat begeht, damit sogleich als altfränkisch erscheint und sich selbst verräth. Abgesehen hiervon, so darf er wenigstens auf keine Wirkung rechnen. Wer z. B. jetzt aus einem der Wolf'schen Compendien ein Plagiat begehen wollte, würde sich eine fruchtlose Mühe gemacht haben; er würde bei Niemand Anklang finden. Mit Schelling wäre es sogleich anders. Als Professor Kapp in seinem Buch über die Mosaische Genesis aus Schelling's Vorlesungen zu Erlangen Manches veröffentlicht hatte, gab ihm der zürnende Philosoph in einer heftigen Broschüre für solches Plagiat „Fußtritte".

Um das Fremde als Eignes zu setzen und die Schmach des Plagiates von sich abzuwenden, sind vielerlei Listen ersonnen, die sich sämmtlich auf Modificationen zurückführen lassen, deren Zweck es ist; das böse Gewissen zu verdecken und sich selbst einen blauen Dunst von Ehrlichkeit vorzumachen. Es sind hier etwa folgende Veränderungsarten zu unterscheiden: 1) Die Uebersetzung. Sie ist die gründlichste, denn sie kostet die meiste Mühe, wofern es nicht ein mathematisches Buch ist, worin die Zahlen und Buchstaben die Hauptsache des Calculs sind. Wenn jedoch der Uebersetzer auf eine solche Weise auftritt, daß er sich nennt, wenn er einen gewissen Anspruch auf Originalität macht, so verschlimmert er dadurch den Vorwurf. Wenn auf einem Roman steht: aus dem Französischen, so ist das hinlänglich; oder wenn ein obscurer Anonymus (denn es gibt auch sehr berühmte Anonymitäten) für ein Journal aus andern Sprachen ohne Angabe der Quelle, lediglich um zu unterhalten, übersetzt, so ist nichts daran gelegen. Aber wenn ich in Spazier's „Revue du nord“ (1835, S. 17 fg.) einen Aufsatz finde: „Des chants populaires de l'Allemagne au moyen age“, von dem Prof. Peschier; wenn dieser Aufsatz aufmerksam machen soll auf dessen „Histoire de la littérature allemande“; wenn dies Buch endlich in zwei schönen Octavbänden erscheint und nun auch hier mit keiner Sylbe angedeutet wird, daß jener Aufsatz nichts ist als die Uebersetzung eines Abschnitts aus meiner „Geschichte der Deutschen Poesie im Mittelalter“ (1830), so ist das eine des

Namens Plagiat würdige Unredlichkeit. Es freut mich natürlich, meine Gedanken unter die Franzosen kommen zu sehen; allein daß Hr. Peschier mit ihnen die Aufmerksamkeit auf *sein* Werk lenken wollte, ist unrecht. So habe ich in einer der Französischen Revuen eine Uebersetzung von Gutzkow's Charakteristik Talleyrand's gelesen, ohne daß auch nur im geringsten die ausländische Quelle wäre bemerklich gemacht worden. 2) Das Entlehnte wird in derselben Sprache mehr oder weniger formell *umgearbeitet*. Es wird *zerstückelt*, damit man nicht zu sehr an den Ursprung erinnert werden soll. Es wird paraphrastisch *erweitert* oder in der Synkope *verkürzt*. So machte mich ein Freund aufmerksam, daß in der Hallischen „Literaturzeitung" meine Kritik über den zweiten Theil des Göthe'schen „Faust", welche wenigstens das Verdienst hatte, die erste gewesen zu sein, wörtlich *abcopirt* war, wie er sich ausdrückte; nur die speculativen Momente der Entwicklung waren fortgelassen. Glaubte der Recensent dadurch Eigenthümer geworden zu sein? Daß er mich genannt hätte, wäre natürlich sogleich eine Hemmung gewesen, seinen Aufsatz aufzunehmen; denn die ehrenwerthe Redaction der Hallischen „Literaturzeitung" will unstreitig nichts weniger als Nachhub der „Berliner Jahrbücher" sein. Ich will der Anschaulichkeit wegen ein Beispiel geben, wie perfid sich ein solches Copiren benehmen kann, indem durch dasselbe Das, warum es eigentlich zu thun war, *verhunzt* wird. Würde gradezu abgeschrieben, so würde man damit gern zufrieden sein;

aber die schlechte Art und Weise des Excerpirens und Copirens kann indigniren. Ein Prof. Franz Ficker zu Wien hat 1837 einen „Geschichtlichen Ueberblick der schönen Kunst in ihren einzelnen Sphären" herausgegeben. Dies Buch gehört zu den untergeordnetsten Compilationen. Compilationen werden von Zeit zu Zeit nothwendig, um ein Gebiet des Wissens aus einer Menge peripherischer Monographien zu centralisiren; ich habe also gegen ein solches Unternehmen an sich nichts; um so weniger, als mein „Handbuch einer allgemeinen Geschichte der Poesie" selbst eine Compilation ist. Warum soll man sich bemühen, das trefflich Gesagte noch anders zu sagen? Allein man sei nicht blos ehrlich, d. h. man gebe nicht nur mit Bestimmtheit seine Quellen an — denn grade die Compilation fordert begreiflicherweise solche Gewissenhaftigkeit und nicht blos die allgemeine Versicherung, daß die besten Quellen benutzt seien —, sondern man zeige auch, daß man die Quellen gehörig durchdrungen, daß man sie mit Verstand benutzt habe. Hierzu gehört ebenso große Belesenheit als eignes Urtheil; denn einmal muß ich die schon vorhandenen Urtheile kennen, sodann aber wissen, warum ich Dem, was ich hervorhebe, den Vorzug vor den übrigen gebe. Eine ausgedehnte Belesenheit aber ist nicht so wohlfeil und eine solche Kritik der Kritik nicht so leicht. Hr. Prof. Ficker hat in der Poesie wenigstens — von den übrigen Künsten abstrahire ich — sich nicht mit besonderm Talent benommen; seine Belesen-

heit aber ist gar nicht zu beurtheilen. In meinem Buche ist er allerdings so belesen, daß ihm, wenn ich abziehen wollte, was er ihm und dem Buche von Bohtz „Ueber die neuere deutsche Poesie" verdankt, nicht viel übrig bleiben würde. Wie viel er aus Wendt's „Hauptepochen der schönen Kunst im Lauf der Weltgeschichte" — das einzige Buch, das er in der Vorrede erwähnt, weil sein Unternehmen denn doch gar zu nahe dasselbe berührt — eingeschwärzt habe, kann ich nicht beurtheilen, da mir das Buch nicht zur Hand ist.

Was ich schmerzlich beklage, ist, daß weder Wendt's noch mein Buch so benutzt sind, wie sie benutzt werden konnten. Ich will nur von mir reden. „Seines Fleißes kann sich Jedermann rühmen", und mir hat meine „Geschichte der Poesie" nicht blos Zeit, sondern auch sehr viel Geld gekostet, da ich nicht eher rastete, als bis ich einen möglichst vollständigen Apparat gesammelt hatte. Obschon mich die Halliſche Bibliothek reichlich unterstützte, obschon ich selbst Vieles besaß, so bedurfte ich doch noch während der Ausarbeitung bald dieses, bald jenes Buchs, und oft war es trotz der gefälligen Bemühungen des Hrn. Verlegers gar nicht mehr aufzutreiben. So hatte ich z. B. zur Geschichte der altfranzösischen Poesie den Roquefort, Raynouard, Villemain, Diez und andere allgemeinere Quellen bereits zusammen, als ich bei Diez Uhland's Abhandlung über das nordfranzösische Epos in Fouque's Zeitschrift: „Die Musen", citirt fand und nun nicht eher

in meinem Gewissen befriedigt war, als bis nach mancherlei Irrungen, Nachfragen, Hin- und Herschreiben das Buch in meinen Händen war.

Wie unvollkommen meine Arbeit sei, weiß ich selbst gewiß am besten. Dennoch tröste ich mich darüber immer durch folgende Puncte, die mir Niemand bestreiten wird. Erstlich habe ich ein bestimmtes ästhetisches System für die Beurtheilung der Gestaltungen der Poesie zu Grunde gelegt. Gervinus hat jüngst die Ansicht aufgestellt, als wenn der Historiker der Poesie der ästhetischen Bildung für die Lösung seiner Aufgabe ganz entrathen könne. Ich habe anderwärts zu zeigen versucht, daß dies unmöglich ist. Er muß wissen, was das Wesen des Epischen, Lyrischen und Dramatischen ist. Gervinus widerlegt auch sich selbst; denn er philosophirt unaufhörlich. Noch öfter moralisirt er freilich, was der Historiker seinen Principien zufolge ebenso wenig thun dürfte. Er hat ferner eine bestimmte Anschauung der poetischen Gattungen als Kanon der Kritik sich vorausgesetzt, die auf W. v. Humboldt's Versuch über Göthe's „Herrmann und Dorothea" beruht. Dies Buch ist eigentlich seine Poetik und hat ihn zu seiner einseitigen Ueberschätzung der epischen Dichtungsart verführt. Endlich hat er in seinen „Grundzügen der Historik" den Begriff des Historikers so deducirt, daß derselbe die Mitte, ja die concrete Einheit des Poeten und Philosophen, der Möglichkeit und Nothwendigkeit als Darstellung der objectiven Wirklichkeit sein soll. Ich habe mich oft gefragt, wodurch sich

denn nun Das, was Gervinus z. B. über die Nibelungen und über Gaudrun ſagt, ſo beſonders von Dem unterſcheiden ſoll, was ich 1830 darüber geſagt habe. Es beruht die Ausſchließung der Philoſophie von der Geſchichtſchreibung auf einem bloßen Mißverſtande der Sache, als wenn der Hiſtoriker, der ſich die Idee der Poeſie klar gemacht hat, durch ſolche Erkenntniß nicht ſowohl erleuchtet und gefördert, vielmehr verdunkelt und gehemmt würde.

Sodann habe ich in der „Geſchichte der Poeſie" den Gegenſatz der Natur- und Volkspoeſie gegen die Kunſt- und Hofpoeſie, der von äußerſter Wichtigkeit iſt, zum erſten Male entſchieden durchgeführt.

Ferner habe ich dem Phraſenweſen entgegenzutreten verſucht, mit welchem in den neueſten Ueberſichten der Geſchichte der Poeſie, wie dieſelben in allgemeinen Handbüchern der Literatur, ſelbſt bei den beſſern, bei Meuſel („Leitfaden zur Geſchichte der Gelehrſamkeit," 3 Bände, ein jetzt vergeſſenes, einſt, oft ohne es zu nennen, ſtark benutztes Buch), Wachler, Eſchenburg u. A. vorkommen, über Alles hingegangen wird. Es war mir darum zu thun, ſolche Allgemeinheiten, die dort ganz begreiflich ſind, wo der Literator mehr als Regiſtrator des Vorhandenen fungirt, durch wirkliche Anſchauungen zu zerſtören. Ich ſuchte daher den Inhalt der Poeſien, ſo viel ich konnte, zu entwickeln. Der Chineſiſche Roman, das Indiſche Epos und Drama, die Perſiſche Epik, die altfranzöſiſche Epik, das Spaniſche Drama Calderon's, das Engliſche

Theater von Shakespeare u. s. f. sind solche Momente. Mögen doch die ästhetisch verzärtelten Gesellen, welche mit Adjectiven wie: reich, gemüthlich, tiefsinnig, erhaben, anmuthig, tändelnd, seicht u. s. f., in der Charakteristik der größten Meisterwerke ausreichen zu können glauben, einen Anstoß an solchem Materialismus nehmen; ich halte ihn für unumgänglich nothwendig, wenn nicht das Studium der Poesie nur ein Luxus des Müßigganges werden soll. Es wäre gerade, als wenn man Geschichte der Philosophie glaubte lernen zu können, ohne von dem Inhalt der Systeme einen Begriff zu haben; wenn man zufrieden sein wollte, Heraklit den Dunkeln, Plato den Göttlichen, Spinoza den Schlichten u. s. f. nennen zu können und die Titel ihrer Bücher auswendig zu wissen. Aus diesem Grunde habe ich auch solche Puncte wie das Bardenwesen weitläufiger auseinandergesetzt; denn von Barden weiß Jedermann. Man stellt sich darunter einen alten Mann mit langem Bart in flatterndem Gewande und mit einer Harfe vor. Von der strengen Gliederung und Disciplin des Ordens unter den Bretonischen Stämmen, von dieser interessanten Hierarchie wissen die Wenigsten etwas.

Ein besonderes Gewicht lege ich aber auf die Periodisirung des Ganzen. Die Schlußübersicht, die ich im dritten Bande gegeben habe, ist der Kern aller meiner Bestrebungen auf diesem Gebiet. Sie ist eine so organische Entfaltung der Geschichte der Poesie, wie sie ohne die specielle Durcharbeitung der einzelnen Poesien nicht

möglich war. Dieſe wenigen Bogen, der Reinertrag einer weitläufigen Bemühung, geben mir immer wieder das froheſte Bewußtſein, wenn mich die Einſicht in ſo viele Mängel meiner Arbeit oft niedergeſchlagen macht.

Als ich nun das Buch des Hrn. Prof. Ficker in die Hand nahm und auf vielen Seiten mich ausgeſchrieben fand, hoffte ich, daß dieſe Schlußüberſicht gehörig benutzt ſein würde. Einzelheiten ſind auch genug aus ihr abgeſchrieben, ſonſt aber hat ſich Hr. Ficker an die nur ethnographiſche Folge der Poeſien gehalten und iſt nur dann von mir abgewichen, wenn Wendt ihn irre gemacht hat. Ich fange z. B. als Hegelianer mit der Geſchichte der Chineſiſchen Poeſie an. Wendt beginnt nach früherhin geläufigen Vorſtellungen mit der Indiſchen und kommt erſt ſpäter auf die Chineſiſche. Hr. Ficker folgt nun Wendt; allein er will doch auch mich nicht aus dem Auge laſſen und hebt daher an:

Treten wir hin zur Wiege der Menſchheit, nach Aſien, ſo treten uns im Oſten (?) dieſes Welttheils zunächſt die Indier und Chineſen entgegen. Die Poeſie der Hindu iſt die erſte, von welcher auch andere Völker lebendig berührt ſind.

Nicht wahr, das iſt eine treffliche Darſtellung? Damit der Leſer dieſen Jargon verſtehe, will ich aus meiner „Geſchichte" (I, 21) den Schlüſſel in folgenden Worten herſetzen. Nachdem ich die Chineſiſche Poeſie als die des abſtracten Verſtandes geſchildert und bedauert habe, daß wir von der Poeſie der Indo-chineſiſchen Völker zu

unvollkommen unterrichtet wären, als daß von ihr sich schon ein Bild entwerfen ließe, eröffne ich die Geschichte der Indischen so:

In China schleicht eine große Monotonie durch das ungeheuere Reich; das Indische Leben aber hat in seiner Grundlage, der Kastentheilung, das Princip einer mannichfaltigen, machtvollen Bewegung. Von der Chinesischen Poesie ist kein Zweig in die Poesie der übrigen Welt hinübergepflanzt; sie ist ganz in sich abgeschlossen. Die Indische Poesie dagegen ist die erste, von welcher auch andere Völker lebendig berührt sind.

Mit diesen Worten ziele ich auf die Geschichte des „Panchatantra" und des „Vrihat Katha," die S. 72—75 erzählt wird. Nun hat die Sache einen Sinn. Bei Hrn. Ficker begreift man aber nicht, warum eine ärmere, flachere, abgesperrtere Poesie der reichern, tiefern, nach Persien und Java sich ausbreitenden folgen soll.

Dies Verstümmeln und Verwirren meiner Gedanken ist es, was mich in den Plagiaten des Hrn. Ficker so verletzt hat. Ich hatte dabei die Empfindung, wie ein Maler sie haben mag, dem man die kaum trocknenden Farben eines mit Fleiß ausgeführten, mit Liebe angelegten Gemäldes durcheinanderschmiert, sodaß die ursprüngliche Gestalt gar nicht oder kaum durchzuerkennen ist. So war ich sehr glücklich, die Einigung der Provenzalischen Lyrik und nordfranzösischen Epik in der eigentlich Französischen Poesie genetisch nachgewiesen zu haben. Hr. Ficker sagt S. 229:

Die südfranzösische hatte nun das lyrische, die nordfranzösische Poesie das epische Element entwickelt; unterdeß war Paris der Sitz der Regierung, die bleibende Residenz der Könige geworden; die Poesie fing daher an, in Verbindung mit dem Hofe zu treten, und dadurch nahm die Französische Poesie eine auffallende Eigenthümlichkeit an. (Was für eine?) Auf die Entwickelung der Lyrik und des Epos mußte nun die des Dramas folgen, sobald nur eine äußere Veranlassung hinzutrat. Auch (welch ein Auch!) die dramatische Poesie wird durch die religiöse Weltanschauung bestimmt. (Soll diese die geforderte äußere Veranlassung sein?)

Bei mir heißt es II, 122:

Die südfranzösische und nordfranzösische Poesie mußten sich zueinander aufheben, als sie ihre Aufgabe gelöst und das lyrische wie das epische Element entwickelt hatten. Unterdessen war der provinzielle Unterschied Frankreichs ebenfalls dahin verändert, daß sich alle Provinzen auf ein gleiches Centrum zu beziehen anfingen, daß Paris der Sitz der Regierung, die bleibende Residenz der Könige wurde, welche das aristokratische Element des Adels wie das demokratische der städtischen Gemeinen sich unterzuordnen verstanden. Die Poesie fing daher an, in eine Verbindung mit dem Hofe zu treten, welche die Französische Poesie mehr als irgend eine andere Europäische bestimmt hat. Auch die Trouvères, auch die Troubadours waren Hofdichter gewesen; allein sie waren nicht auf die Verherrlichung nur eines Hofes angewiesen, wie

es von jetzt der Fall wurde; sie hatten nicht in einer Stadt ihren Mittelpunct gefunden, wie Paris sich jetzt dazu erhob, so daß die Französische Kunst im Anfang des 16. Jahrhunderts unter der Regierung Franz I. schon ganz in dem Charakter auftrat, den sie unter Ludwig XIV. mit so imponirendem Nachdruck entfaltete. Die Hauptrichtungen, welche in dieser Zeit sich ausbildeten, waren: 1) die dramatische des Volksdramas; 2) die lyrische der formellen Hofdichtung; 3) die gänzliche Auflösung der romantischen Epik in den Amadis-Romanen. Die innere Nothwendigkeit für die Entstehung des Dramatischen liegt in der Poesie selbst; sie muß diese Form entwickeln, sobald sie das Lyrische und Epische so weit durchgeführt hat, daß beides in der drastischen Darstellung zu integrirenden Momenten sich aufheben kann. Die scheinbar äußere Veranlassung zur Hervorbildung dieser Gattung hängt mit dem Cultus zusammen, weil die Religion die allgemeine Weltanschauung eines Volkes enthält. Das Drama bedarf der populairsten Allgemeinheit u. s. w.

Ich bin es müde, mich selbst abzuschreiben, wollte aber doch dem Leser zeigen, was bei einer solchen Mißhandlung, wie Hr. Prof. Ficker bei seinem begrifflosen Copiren mir hat angedeihen lassen, herauskommt.

Ich wiederhole, daß vernünftig ausgeschrieben zu sein nicht im Entferntesten diese Entrüstung erregen kann; sie wird noch dadurch gesteigert, daß Hr. Ficker sein böses Gewissen zu verstecken sucht. Ein einziges Mal, nämlich S. 194 sagt er: „Der Charakter des Indischen

Dramas ist nach Rosenkranz dem des Epos darin analog, daß" u. s. f., wo dann III, 405 größtentheils abgeschrieben wird. Nun kann der Hr. Professor doch behaupten, mich als Quelle genannt zu haben! Mein Name kommt ja in seinem Buche vor! Ja, sowie auch der Name von Bohtz bei Schiller's Charakteristik vorkommt! Dann aber zeigt er die echte Plagiariusnatur darin, daß er durch kleine Phrasenveränderungen die Quelle unkenntlich machen will. Z. B. S. 257 giebt er einen Auszug aus meiner allgemeinen Schilderung der Englischen Poesie, die bei mir allerdings III, S. 135—140 einnimmt. Wenn ich nun sage: „Die Geschichte der Englischen Poesie hat mit der (zuvor beschlossenen) Spanischen darin große Aehnlichkeit," so sagt Hr. Ficker: „Die Englische Poesie ist darin der Spanischen ähnlich." Wenn ich sage: „Auch sonst ließen sich von Seiten der Balladenpoesie, wie sie hier durch den Kampf der Schotten mit den Engländern und der normannischen Barone untereinander hervorgerufen ward, in Bezug auf die Spanische Romanzendichtung noch manche analoge Puncte auffinden," so sagt Hr Ficker: „auch findet eine Analogie zwischen der Schottischen und Englischen Balladen- und der Spanischen Romanzendichtung statt." Wenn ich sage: „Die Spanische wie die Portugiesische Poesie spiegeln die Erscheinung des Lebens," so sagt Hr. Ficker: „die Poesie der pyrenäischen Halbinsel spiegelt die Erscheinung des Lebens ab." Der Leser traut mir wohl zu, daß ich recht gut weiß, wie mit diesen Wor-

ten noch so gut wie gar nichts gesagt ist; denn alle Poesie thut dies. Es kommt also auf die nähere Bestimmung dieser allgemeinen, vagen Ausdrücke an. Diese gebe ich in einer ausführlichen Analyse, worin ich dem Glauben den Zweifel gegenüberstelle und, aus ihnen hervorgehend den skeptischen Humor als das Eigenthümliche der Englischen Poesie im Gegensatz zu dem conservativen Humor der Spanier entwickele. Wenn ich von einem sonnigen Glanze rede, der in der Spanischen Dichtkunst über alle Dinge ausgegossen sei, so ist Hrn. Ficker diese Blüthenphrase ganz recht. Er giebt ihr aber den Anstrich, als wenn damit nur von dem heitern Klima des Südens die Rede sein soll, während ich zuerst von dem Glauben spreche und dann erst von der Naturanschauung. Doch ich will nicht weiter damit langweilen, wozu Hr. Ficker diese Entwickelung verzerrt hat. Ueberhaupt würde ich es nicht werth gehalten haben, sein Buch so an den Pranger zu stellen, wenn nicht im zweiten Heft der Wiener „Jahrbücher" (1837) der Edle v. Mosel das Buch des Hrn. Ficker in die Wolken erhoben und Sachen gelobt und angeführt hätte, die wörtlich, ohne mir den geringsten Dank zu gönnen, von mir entnommen sind, z. B. die gerühmte allgemeine Charakteristik der Deutschen Poesie, die der Edle v. Mosel bei mir (III, 274 fg.) lesen kann.

Doch genug und übergenug von dieser anatomischen Exemplification des Verfahrens eines Plagiators.

Daß der Ausdruck Plagiat, gelehrter Diebstahl, jetzt immer seltener gehört werde, leitet Hegel in der Philosophie des Rechts daraus ab, daß die Sucht, originell, d. h. eine Ausnahme vom Allgemeinen zu sein, gegenwärtig auf das Höchste gestiegen sei, und man daher in der Aufgeblasenheit des Dünkels bereits jedes Modificationchen eines fremdher Aufgenommenen für eigene Productivität halte.

Wenn ein Schriftsteller, sei er Historiker oder Naturforscher, Dichter oder Philosoph, Schüler eines Andern ist, so hat er mit seinem Meister eine Gemeinsamkeit des Inhalts wie der Form. Eine solche Identität kann an sich noch nicht unter den Begriff des Plagiats subsumirt werden; denn der Schüler erkennt den Meister an. Zu lernen ist nicht ehrenrührig; ebenso wenig, das Gelernte wieder zu lehren. Gabler z. B. hat weder in seinen Ideen noch in seiner Sprache bis jetzt etwas gezeigt, was ihn von dem Kreise Hegel'scher Ideen und deren durch Hegel gegebener Ausdrucksweise specifisch unterschiede, worin eine schlechthin individuelle Natur sich bekundete. Dennoch ist er ein sehr ehrenwerther Mann, dessen Bearbeitung des ersten Drittels der Hegel'schen „Phänomenologie" kein Mensch den Vorwurf des Plagiats machen oder derselben ihre Brauchbarkeit neben dem Hegel'schen Werke in Abrede stellen wird; nur die Böswilligkeit kann die Insinuation eines solchen Vorwurfs machen. Ohne daß man den Beweis führte, würde [illegible] die An-

schuldigung gemacht, ich hätte in meiner Einleitung zur „Geschichte der Deutschen Poesie im Mittelalter" Plagiate aus Hegel's damals noch ungedruckten und von mir nie gehörten Vorlesungen über die Aesthetik begangen! Das war nichts als Verläumdung. Ich schloß mich allerdings auf das Engste an Hegel's „Phänomenologie" an; ich schwelgte in dem Gedanken, in meiner „Geschichte" für die Gestaltung des Selbstbewußtseins im Mittelalter eine historische Ergänzung derselben zu geben, da Hegel sich auf diese Perioden niemals mit rechter Lust und Hingebung eingelassen hatte, die kirchliche Architectur etwa abgerechnet. Allein eine solche Tendenz sollte nun sogleich gebrandmarkt werden!

Wenn ein Schüler einerseits aus geistiger Impotenz gegen seinen Meister sich der Sache nach *sclavisch* verhält und doch andererseits zugleich den Ton eines freien, *selbstständigen* Autors *affectirt*, so verdient ein solches Benehmen allerdings Züchtiguug; denn die Arbeit eines solchen wird nur das charakterlose Reproduciren des schon besser Producirten sein; sie ist ein hinderlicher Ueberfluß.

Es giebt Gebiete, welche *vogelfrei* sind, auf welchen keine Controle des Plagiats möglich ist. Es sind diejenigen, welche lediglich für das Bedürfniß der *Masse* sorgen. Hierher gehören: 1) *Compendien*. Der Stoff wie die Form ist hier so oft wiederholt, daß sie einander

so ähnlich sehen wie ein Ei dem andern. Es läßt sich hier gar nicht bestimmen, welches Compendium unter den neugedruckten eigentlich blos eine neue Auflage erhalten hat. Gramatiken, Geographien, Weltgeschichten, Naturgeschichten, Logiken, Lehrbücher der Mathematik, Poetiken, Literargeschichten, Religionslehren gehören hierher. Insbesondere wird jetzt wieder mit der Deutschen Literaturgeschichte, seit sie im Preußischen ein ständiges Element des Abiturientenexamens geworden ist, ein solcher Unfug getrieben. Bouterwek, Wachler, Franz Horn und Koberstein werden auf die leichtsinnigste Weise ausgeschrieben; ja, das „Conversations-Lexikon" wird bestohlen; aus Compendien werden Compendien fabricirt. Es ist traurig, welche Irrthümer durch diese Seichtigkeit noch immer genährt, welche Unförmlichkeit in der Anordnung des Stoffs fixirt, welche Geschmacklosigkeit des Urtheils durch diese faden Buchmacher verbreitet wird; es ist unsagbar, wie nachtheilig dies Unwesen wirkt. Selbst geistreiche Menschen können sich schwer von dem früh Aufgenommenen losmachen und zeigen in den Theilen unserer Literatur welche über Goethe und Lessing hinausliegen, nicht blos auffallende Unkunde, sondern auch ganz schiefe Auffassungen. Ich leugne nicht, daß mir diese Erfahrung sich bei Mundt's „Kunst der Deutschen Prosa" aufgedrängt hat. Bis in die Mitte des vorigen Jahrhunderts ist Mundt gut unterrichtet; aber darüber hinaus muß er sich zwingen, den Mangel an fester, eigener Anschauung durch einen großen Aufwand der Diction zu verhüllen. Der

Kundige kann es heraushören, wo er ein Urtheil Flögel's, Küttner's, F. Horn's, Manso's u. A. nur in modernere Wendungen umschmilzt.

2) Lexika, sowohl Wörterbücher als Reallexika. Hier schreibt eins das andere aus. Originalunternehmungen wie Bayle, Diderot, Brockhaus, Ersch und Gruber sind selten. Das Brockhaus'sche „Conversations-Lexikon" ist schon zehnfach ausgeschrieben und in klein Octav und Duodèz nachgemacht.

3) Anthologien. Sie sind im Durchschnitt lediglich Behikel der Assimilation. Doch kann die Blumenlese auch originell sein. v. Raumer's Sammlung aus Lateinischen Geschichtschreibern des Mittelalters, Echtermeyer's und Seyffert's Sammlung aus neuern Lateinischen Dichtern, die Lesebücher in der Französischen, Englischen und Italienischen Sprache von Ideler und Nolte, Genthe's „Handbuch der abendländischen Literaturen", W. Wackernagel's „Deutsches Lesebuch", Wagner's „Geschichten der Deutschen in Liedern und Dichtungen Deutscher Dichter", Hiecke's und Pischon's „Prosasammlungen" u. s. f. sind solche Werke. Anthologien dagegen, welche nicht aus den betreffenden Werken selbst, sondern nur aus Anthologien gemacht werden, sind nichts als ein Broterwerb der literarischen Proletarier. Die Kritik sollte sich in Acht nehmen, dies Unkraut mit dem Thau ermunternden Lobes zu erfrischen; es wuchert ohnehin genug. Der Dümmste ist immer noch fähig genug, in einem Dutzend Bücher die Stellen mit Rothstift anzu-

streichen, die der Preßbengel zu einem Ganzen zusammenquetschen soll. Diese Art der Anthologien unterscheidet sich daher in der That nur nach dem Papier, Druck und Format. Es gibt keinen geschwindern Verdienst (sehr witzig unterscheidet unsere Sprache den Verdienst und das Verdienst), und es ist zu beklagen, daß oft Namen bessern Klanges diesem bei uns heillos eingerissenen Unfug Vorschub leisten.

4) Erbauungsbücher. Katechismen, Morgen- und Abendandachten, Gebete zur Jungfrau Maria, Gesangbücher, selbst populaire Bibelauslegungen sind ein Gemeingut, welches die literarische Industrie im Wesentlichen unverändert läßt und nur für das Bedürfniß in andere Formen umgießt.

5) Ebenso die belehrende wie die unterhaltende Kinderliteratur. Die Anekdoten von den klugen Thieren, die Geschichten vom artigen Fritz und der unartigen Charlotte, das Abc, die Fabeln, unschädliche Gespenstergeschichten, Kartenkunststücke, merkwürdige Schiffbrüche u. s. f. sind hier gegen die Holzschnitte, Steindrücke, Kupfer, doch nur die Nebensache. Bücher, wie das mit den Spekter'schen Zeichnungen, gehören zu den Seltenheiten.

6) Journale. Fachjournale und reinliterarische und politische Zeitungen nehmen wir von diesen hier aus. In den übrigen Journalen erreicht die Gemeinheit und Gewissenlosigkeit den höchsten Grad. Journale haben allerdings nur auf ein ephemeres Dasein zu rechnen, denn sie sind die Literatur der Gegenwart; auch ist die Redaction

eines Journals sehr schwierig, und erfordert bei einiger Ausdehnung die Vereinigung vieler Kräfte und einen bedeutenden Aufwand. Daher gehen so viele, wo die Rechnung ohne den Wirth gemacht wird, oft sogleich wieder unter. Was ich hier auf dem Herzen habe, würde eigentlich eine sehr weitläufige Auseinandersetzung fordern; ja, um mir zu genügen, müßte ich den Prospectus einer Zeitschrift, wie ich sie mir träume, mittheilen, in der Weise wie Hegel 1807 die noch immer beherzigenswerthen Maximen des „Journal der Deutschen Literatur" entwarf. Ich muß daher diese Gedanken für eine günstigere Zeit und Gelegenheit aufsparen und bemerke nur, daß mir das todte Novellenwesen, die sogenannten Gedankenschnitzel und die Klatschneuigkeiten in der Breite, wie wir sie jetzt haben, allen Geist zu ersticken scheinen. Welcher nicht ganz in diese verwirrte Oberflächlichkeit versunkene Mensch will sich mit diesen Leerheiten zu thun machen? Was mich hier angeht, ist die Anklage der Gewissenlosigkeit. Ein Journal nimmt von andern Artikel auf, ohne den Verfasser, ja ohne die Zeitschrift, am wenigsten ohne die Nummer zu nennen.

Dies Verfahren ist empörend. Die Journale haben schon Noth, ihre Spalten zu füllen, und greifen deshalb oft zu den verworfensten Dingen. Hätten sie nicht Raum, die Pflicht der Dankbarkeit zu erfüllen und die Quelle, aus der sie schöpfen, zu nennen?

Schon deswegen wäre dies nothwendig, um dem Leser den Weg zu bahnen, sich die ursprüngliche Belehrung

Eine der Journalistik nicht unähnliche Weise des Plagiats findet durch die Broschüren statt. Im Allgemeinen heften sie sich jedoch gern an ein berühmtes, noch lieber berüchtigtes Buch eines renommirten Autors an. Aus den letzten fünf Jahren erinnere ich mich hauptsächlich folgender Fälle, wo Broschüren sich ihr Bäuchlein mit Excerpten aus aufsehenmachenden Schriften füllten, um welche sie nur einen dünnen Reif von Reflexionen legten. La Mennais' „Paroles d'un croyant", Gutzkow's „Wally" und Strauß's „Leben Jesu" haben, um mich eines Ausdrucks von Steffens in seiner „Revolution" zu bedienen, vielen „literarischen Taschendieben", die aus dem Feuerruf ein geflissentliches Geschäft machten, den Beutel gefüllt. Dem Dr. Bacherer, der aus Gutzkow's „Wally" die pikantesten Stellen gesammelt hatte, um über ihren Verfasser sein heiseres Kreuzige, kreuzige! auszuschreien, begegnete dabei die spaßhafte Nemesis, daß seine Broschüre von den Regierungen verboten wurde, weil er zu viel excerpirt hatte und man seinem Gegengifte doch zu wenig sündentilgende Kraft zutraute.

Es bleibt immerfort die Nothwendigkeit, den schroffen Gegensatz einer edeln und gemeinen Literatur aufzuheben. Dies kann nur dadurch geschehen, daß die edle Tendenz die herrschende wird; sie muß die gemeine positiv vernichten. Ein negativer Beitrag zu diesem Zwecke ist die Erkenntniß der Gemeinheit; das Princip derselben aber ist die Gewissenlosigkeit.

---

tig sein, mich mit dem Verfasser in Correspondenz zu setzen, um noch mehr über den Gegenstand zu erfahren. Mit Einer Zeile könnte ein solcher Zusammenhang begründet werden. Wie man sich in der Kritik der Anonymität zu schämen anfängt, so sollte man auch in der Journalistik den so wohlfeilen Ruhm der Ehrlichkeit und Dankbarkeit zu erwerben suchen.

Die ernste Sache hat jedoch auch eine komische Seite. Die Journale beuten nicht blos sich untereinander, sie beuten auch die Bücher aus; und zwar vereinzeln sie beständig das Ganze, sodaß selbst dann, wenn der Name der Quelle genannt wird, dies oft erst nach einer Reihe von Nummern geschieht, und der Leser daher von vornherein gegen den Verfasser und dessen Namen gleichgültig ist. Dies erzeugt einen, so zu sagen, epischen Ton des literarischen Producirens. Man muß dabei schon von Anfang an dem Ruhme des Erfindens entsagen; man tritt hinter sein Werk zurück. Der Eitle darf auf keinen Genuß mehr rechnen; der Welt ist es mit Recht nur um die Sache zu thun. Durch die Menge der Journale und durch die Schnelligkeit ihrer Verbreitung wird es unmöglich gemacht, den Urheber eines Gedankens, einer Erzählung, einer Ansicht, Kritik zu kennen. Man weiß nicht mehr, wo und wie man zu einem Besitz gekommen ist; man hat's „in einer Zeitschrift" „irgendwo" gelesen. Der Bastard des Plagiats ist durch solche Allgemeinheit legitim geworden.

Eine der Journalistik nicht unähnliche Weise des Plagiats findet durch die Broschüren statt. Im Allgemeinen heften sie sich jedoch gern an ein berühmtes, noch lieber berüchtigtes Buch eines renommirten Autors an. Aus den letzten fünf Jahren erinnere ich mich hauptsächlich folgender Fälle, wo Broschüren sich ihr Bäuchlein mit Excerpten aus aufsehenmachenden Schriften füllten, um welche sie nur einen dünnen Reif von Reflexionen legten. La Mennais' „Paroles d'un croyant", Gutzkow's „Wally" und Strauß's „Leben Jesu" haben, um mich eines Ausdrucks von Steffens in seiner „Revolution" zu bedienen, vielen „literarischen Taschendieben", die aus dem Feuerruf ein geflissentliches Geschäft machten, den Beutel gefüllt. Dem Dr. Bacherer, der aus Gutzkow's „Wally" die pikantesten Stellen gesammelt hatte, um über ihren Verfasser sein heiseres Kreuzige, kreuzige! auszuschreien, begegnete dabei die spaßhafte Nemesis, daß seine Broschüre von den Regierungen verboten wurde, weil er zu viel excerpirt hatte und man seinem Gegengifte doch zu wenig sündentilgende Kraft zutraute.

Es bleibt immerfort die Nothwendigkeit, den schroffen Gegensatz einer edeln und gemeinen Literatur aufzuheben. Dies kann nur dadurch geschehen, daß die edle Tendenz die herrschende wird; sie muß die gemeine positiv vernichten. Ein negativer Beitrag zu diesem Zwecke ist die Erkenntniß der Gemeinheit; das Princip derselben aber ist die Gewissenlosigkeit.

VIII.

Die Gesammtausgabe der Kant'schen Schriften.

Vortrag in der Kant'schen Gesellschaft zu Königsberg am 22sten April 1836.

In der Literatur überliefern die geringeren Geister nur ihren Namen; sie werden der Ballast der Gelehrsamkeit. Andere überliefern mit ihrem Namen auch den eines Buchs oder vielmehr des Buchs, wodurch es ihnen gelang, sich bemerklich zu machen. Noch andere überliefern nicht blos den Namen einer Schrift, sondern auch diese selbst. So viel Zufall unstreitig bei der Erhaltung von Schriften mitunterläuft, so liegt es doch in der Natur der Sache, daß die dem Inhalt nach wichtigere Schrift auch äußerlich vor der unbedeutenderen einer größeren Ausdehnung ihrer Wirksamkeit, also auch einer größeren Vervielfältigung sich erfreut und dadurch den späteren Geschlechtern sich leichter erhält. Die Bücher, zu welchen die Antiquare in den Auctionskatalogen die ankörnende Notiz fügen, daß sie libri rarissimi seien, sind darum noch nicht lesenswerth. Die Seltenheiten der Bibliophilen und Biblio-

manen machen die Capricen der Literatur, nicht ihren humanistischen Werth aus.

Große Geister überliefern nicht blos ihren Namen oder mit ihm eines ihrer Werke, sondern ihre Werke, wenn auch nicht vollständig, so doch diejenigen, welche die unsterblichen Wendepunkte der Literatur enthalten. Gott ist nicht blos ein Gott der Schlachten und Friedensschlüsse, der Eroberungen und Handelsverbindungen, sondern auch der Kunst und Wissenschaft.

Bei solchen Geistern ist die Anschauung ihrer gesammten Leistungen etwas Nothwendiges, weil wir ihrer fortdauernden Erneuung bedürfen, uns unsere Gegenwart zu erklären und der Zukunft nicht rathlos entgegen zu gehen. Eine Gesammtausgabe ihrer Werke zwingt uns gleichsam, uns um Alles zu bekümmern, was sie hervorgebracht haben. Wir können dann nicht, dem Zufall überlassen, bei dieser oder jener Leistung still stehen, sondern werden unwillkürlich genöthigt, das einzelne Werk im Zusammenhaug mit allen übrigen zu betrachten, das eine aus allen, alle aus einem zu entwickeln. Es ist wohl möglich, aus dem ganzen Vorrath für sich eine beliebige Auswahl zu treffen, deren Lectüre und Studium man zu einer besonderen Angelegenheit macht, allein man wird, indem man dies thut, beständig die Empfindung eines gewaltsamen Verfahrens haben und die übrigen Werke, die man zurücksetzt, die Bände der Gesammtausgabe, die man auf dem Bücherbrett bestauben läßt, werden sich wenigstens mit stillem Vorwurf, von Dämmerung umhüllt, in das

Bewußtsein um das bevorzugte Werk drängen. Und endlich ergreift uns in einer glücklichen Stunde der unwiderstehliche Reiz, auch sie einmal in die Hand zu nehmen, und dann erstaunen wir, wie trefflich auch sie beschaffen sind, wie viel Licht sie auf unsere früheren Lieblinge werfen und gestehen ein, sie ungerecht vernachlässigt zu haben.

Da nun unser Leben, je reicher es wird, je mehr um den Einzelnen und in ihm die ganze Welt sich bewegt, auch um so mehr sich zu zerstückeln beginnt, so ist der Segen solcher Gesammtausgaben der Werke großer Schriftsteller nicht hoch genug anzuschlagen. Sie rufen uns zu, gleich jenen Männern, an einen Kern unseres Daseins zu glauben und in allen unsern Verwandlungen niemals uns selbst zu verlieren; sie sind lebendige Zeugnisse von der unendlichen Fülle, deren der menschliche Geist fähig ist; sie ermuthigen uns, in unserem Streben uns nicht ängstlich zu beschränken, sondern der Mannigfaltigkeit des Lebens in allen Gestalten uns erfreuen zu lernen.

Daß Dichter einer Gesammtausgabe ihrer Werke sich schneller und gewisser erfreuen werden, als Philosophen, ist natürlich. Der Dichter ist durch seine Form zugänglicher und kann von Allen geliebt und genossen werden. Von philosophischen Werken werden Gesammtausgaben erst dann möglich sein, wenn die Philosophie eine Sache der Nation und der Welt geworden, nicht blos der Schule und ihrem engen Kreise angehört.

Als bei den Alten die Philosophie zur Angelegenheit

des Tages wurde, als die Gebildeten in den Auditorien sich versammelten, regte sich auch das Bedürfniß der Sammlung aller Werke der Meister. Wir wissen, welche Mühe man sich gab, die Platonischen Dialoge, die Aristotelischen Schriften, nach besonderen Eintheilungsgründen zu ordnen.

Allein es lag in der Mangelhaftigkeit der äußeren Mittel der Alten, hierin etwas Sicheres und Vollständiges zu erreichen. Welche Schwierigkeiten hatte Platon, wie viel Geld kostete es ihm, sich manche für ihn wichtige Bücher zu verschaffen! Wie viele Dialoge Platon's sind zweifelhaft, und wie hart dem Zufall preisgegeben erscheinen die unsterblichen Werke des Stagiriten in der berühmten, wenn auch, wie Ritter und Stahr wahrscheinlich machen, übertriebenen Geschichte seiner Bibliothek! Wie sehr konnten nicht die Sosier das Fehlen einer Journalcontrolle für ihren Gewinn mißbrauchen!

Erst der Buchdruck machte es möglich in mäßigem Umfang, correct und wohlfeil, die gesammten Werke eines Schriftstellers authentisch herzustellen. Aristoteles, Cicero, Platon, wurden sehr früh in Gesammtausgaben gedruckt. Der Benedictinerorden ließ es sich mit lobenswerther Leidenschaft angelegen sein, die opera omnia berühmter Kirchenväter und Scholastiker zu ediren. Die Werke der Philosophen des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts fanden die Buchdruckerei schon vor, haben aber doch, was ihre Sammlung anbetrifft, ein sehr verschiedenes Schicksal gehabt. Baco von Verulam, Car-

Herausgabe des reichen Nachlasses unausweichliches Bedürfniß werden. Krause hat Jahre hindurch mit schwierigen äußeren Verhältnissen kämpfen müssen, bis der edle Mann, so hoch seine Gesinnung über allen Druck der Welt hinausstrebte, davon aufgerieben wurde. Ein Verein von Freunden und Schülern, eine kleine begeisterte Gemeinde, sucht nun die Propaganda seiner obscuren Wissenschaft und die Retterin seines zerbröckelten und verkümmerten Ruhms zu werden.

Daß nun vor Hegel's Tod von den Werken Kant's, Fichte's und Schelling's bis daher keine Gesammtausgabe veranstaltet worden, hat wohl bei ihnen allen den gleichen Grund. Die Entwicklung der Speculation durch diese Männer war eine so gewaltige, die größten Anstrengungen folgten sich so schnell, die Richtungen waren, bei dem tiefsten inneren Zusammenhang, doch so verschieden, daß weder sie selbst noch das mitarbeitende, in den Strom der oceanartig anschwellenden Erkenntniß hineingerissene Publicum zu einer Pause kamen, die einen erschöpfenden Rückblick gestattete. Kant selbst, der Prototyp unserer ganzen gegenwärtigen Philosophie, eilte unaufhaltsam, mit immer gesteigerter Kraft, mit immer jugendlicher Begeisterung, bis in das höchste Alter von einem Werk zum andern. Er gewöhnte das Publicum an den siegenden Fortschritt, an die Neuheit der Ideen. — Fichte war in den Gegenständen seiner Speculation zwar nicht so mannigfaltig als Kant, aber mit der bewunderungswürdigsten

Energie concentrirte er sich theils in der immer anders gewendeten Darstellung seiner Wissenschaftslehre, theils in der Liebe zum Deutschen Volk, ein Element, welches auf diese Weise, mit solcher Gluth und Heiligkeit, noch bei keinem modernen Philosophen erschienen war. — Schelling dagegen hatte wieder an der Natur und späterhin an der Kunst Objekte, die ihm und den Zeitgenossen ganz neue Sphären eröffneten. — Nun verschwand allmälig die gehaltene Schärfe und Tiefe des Fichteschen Idealismus. Die Philosophie ergoß sich vielmehr in die behagliche Breite der Realitäten, die sich sogar dem phantastischen Spiel, arabeskenartigen Compositionen überließ.

Kant gab seine Schriften heraus, wie man dies im vorigen Jahrhundert überhaupt zu thun pflegte. Er hatte seinen Plan, schrieb sein Buch, schloß mit seinem Verleger den billigen Contract und wartete nun die Wirkung ruhig ab, wenn er auch, wie viele Gegenbemerkungen zeigen, gegen Recensionen keineswegs gleichgültig war.

Bei Fichte geht diese ruhige, harmlose Solidität schon verloren, denn er brannte vor Begierde, das Publicum zu bearbeiten. Er war nicht blos Kathederprofessor, nicht blos Schriftsteller, er war Volksredner. Auf einer Tribune, wo ganz Deutschland seinen Worten hätte lauschen können, würde ihm am wohlsten gewesen sein.

Schelling theilte Fichte's Unruhe, aber ohne dessen praktische Absichtlichkeit. Von der Macht des Augenblicks entzündet, schleuderte er seine Schriften, wie Raketen,

in's Blaue hinein. Und es waren auch Congreveſche darunter, welche das Fleiſch der Getroffenen bis auf den Knochen wegſengten.

Selbſt äußerlich iſt dieſer Unterſchied ſichtbar. Kant hat alle ſeine Schriften in deutſchen Lettern und faſt ſämmtlich in groß Octav, bei Kanter, Hartknoch und Nicolovius herausgegeben. Fichte ließ ſeine ſtreng philoſophiſchen Schriften, Wiſſenſchafts-, Rechts- und Sittenlehre mit Lateiniſchen Lettern, in groß Octav, die populären Darſtellungen Deutſch in gewöhnlichem Octav drucken. Schelling ſcheint in dieſer Beziehung ganz ſorglos den Zufall haben walten zu laſſen, ſo daß von ſeinen Büchern in Lettern und Format faſt keines dem andern ähnlich iſt, und beinah jedes einen andern Verleger hat, wie dann auch im Styl eine brennende Eile, ein gewiſſes ſich Gehenlaſſen, eine nicht ſelten zu weit getriebene Ungenirtheit, nicht zu leugnen iſt, die er allerdings, wie vortreffliche Proben zeigen, wenn er ſich nur etwas zuſammennahm, mit ſeinem großen Darſtellungsvermögen leicht überwinden konnte, während die Blüthe der Schönheit bei ihm außerdem zur Zufälligkeit wird.

Die Geſchichte der Philoſophie hat, mit Ausnahme der Griechiſchen von Anaxagoras bis Ariſtoteles, kein ähnliches Beiſpiel einer ſo ſchnellen Entfaltung der Speculation in ſolchen ebenbürtigen Heroen, wie Kant und Fichte, Schelling und Hegel. Mit den Freiheitskriegen trat eine andre Strömung in unſer Leben ein. Die äußere Wirklichkeit des Geiſtes, die Auseinanderſetzung der

Nationalitäten, die Organisation der Verfassungen, die Umgestaltung der industriellen und mercantilischen Verhältnisse, die empirische Natur- und Kunstforschung so wie die Leidenschaft des Reisens, erhielten das Uebergewicht über das einsame, sich in sich und an seinem Fortschritt still genügende Denken. Hegel's System war seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts herangereift und mußte in einer solchen Zeit auch äußerlich Epoche machen, weil es unendlich viel zu lernen gab und, bei der Gründlichkeit seiner Methode, bei der Vollständigkeit seiner Systematik, fast direct zum Ausbau seiner besonderen Theile aufforderte. Indem es so eine Menge Schüler heranzog, gewährte es doch durch seine innere Freiheit und Weite der Individualität eines jeden hinlänglichen Spielraum. Herbart steht außerhalb der angedeuteten Evolution, und bildet zu ihren Phasen die fortlaufende kritische Randglosse. Die Eigenthümlichkeit seines Systems scheint demselben alle Popularität versagt zu haben. Wie es, um die Erfahrung begreiflich zu machen, den Widerspruch der empirisch gegebenen Begriffe durch Berichtigung und Ergänzung zu beseitigen sucht, so ist es selbst auch historisch der Widerspruch aller anderen Systeme. Herbart hat unter den Philosophen mit seiner in sich idiosynkratisch abgeschlossenen Vornehmheit eine ähnliche Stellung, wie Karl Immermann unter den Dichtern: das Publicum respectirt sein Genie, hat aber keinen Begriff von ihm, und kann ihn sich nicht in Scene setzen. Als eine pontenzirte Synthese des Leibnitzianismus und Kantia-

nismus ist er selbst ein der Zeit zürnender Epigone, wie Immermann von Shakespeare und Goethe, denen seine gewaltige Natur mit eigenthümlichen Schwung sich im Einzelnen entrafft, und denen er doch im Ganzen wieder verfällt.

Man muß behaupten, daß der eigentlich philosophische Drang der Deutschen vom siebenjährigen Kriege an bis zu den Freiheitskriegen hin stärker gewesen ist, als jetzt. Man hat von 1781, wo Kants Kritik der reinen Vernunft zum erstenmal erschien, bis 1812, wo Schelling Jacobi's unwürdige Angriffe auf die Naturphilosophie so zerschmetternd zurückwies, wo aber zugleich Hegel's Logik seiner eigenen Speculation einen noch nicht überschrittenen Markstein setzte, mehr Gedanken producirt, man hat mehr ächte philosophische Thätigkeit geübt, mehr Sinn für wahre Philosophie gehabt, als seit jener Zeit, wo man mehr aus der Erinnerung als aus dem Quell eigenster Begeisterung schöpfte, wo man frühere Systeme allerdings richtiger würdigen lernte, im Entwurf neuer aber große Schwäche verrieth und die Vorgänger nur im leeren Pomp selbstgefälliger und selbstsüchtiger Anpreisungen übertraf. Die Politik, nicht die Philosophie wurde die Tagesordnung. Daher auch in jener Geschichte ein Sieg dem andern folgte. Bei uns folgt zwar ein Buch dem andern; auch an Gefechten fehlt es nicht. Im Ganzen aber ist viel Schein und Lärm des Hochmuths darin. Auf die Länge hin wird der redliche Fleiß und die Ausdauer bescheidener Arbeit aus dieser Zeit vor dem Ge-

räusch der Polemik die ehrenvollsten Früchte ernten. Was wir jetzt Kampf der Systeme nennen, ist bedeutungslos gegen den Streit der Naturphilosophie gegen den Kantianismus. Er muß freilich sein, aber, wie heftig und vielversprechend er auch scheine, im Innersten ist er eigentlich langweilig und glücklich die Kämpfer, welche dies Bewußtsein haben. Die Nation hat auch die richtige Empfindung, daß gerade nicht viel dabei herauskommen werde, daß es mehr eine Nothwehr der Parteien, ein Behaupten seiner Unschuld gegen Verläumdung und böslichen Angriff als ein Erringen wahrhaft neuer Standpuncte ist. Sie bleibt daher auch, Novellen und Zeitungen lesend, ziemlich unangefochten von Allem, was auf dem philosophischen Gebiet im tieferen Hintergrunde vor sich geht. Sie glaubt genug zu thun, wenn sie an dem Skandal, der unter den streitenden Philosophen zuweilen ausbricht, sich amüsirt.

Aus dem Gesagten wird uns nun erklärlich sein, weshalb bisher der Moment zu einer Gesammtausgabe der Kantischen Werke noch nicht da sein konnte. Eben so wenig soll behauptet werden, daß er etwa jetzt schon da sei. Allein abgesehen davon, daß der Wunsch darnach als einer literarischen Ehrensache der Nation nie entschlummern darf, scheint unsere Zeit einem solchen Augenblick sich um deswillen mehr zu nähern, weil das Bedürfniß nach einer vollständigen Uebersicht alles Dessen, was Kant gethan hat, immer dringender wird. Es ist überflüssig, zu bemerken, daß, namentlich in Verhältniß zum Hegel'-

schen System, dasselbe Bedürfniß in Ansehung Fichte's und Schelling's statt findet, da besonders der letztere nebst seinen jetzigen Schülern — noch immer sind es nur die Herren Stahl und Beckers — auf das Mein und Dein des Ideenbesitzes so erpicht ist. Wie schön wäre es, wenn der jüngere Fichte alle Werke seines Vaters in derselben Weise wie den Nachlaß der Nation zum Geschenk machen, und Schelling selbst noch eine geordnete Ausgabe seiner Schriften veranstalten und ihr die Ergebnisse seiner letzten von Freunden colossal genannten Forschungen einverleiben könnte! Also die historische Gerechtigkeit, das suum cuique tribuere, mahnt jetzt zu genauerer Kenntniß, um den abgegriffenen allgemeinen Redensarten über den Zusammenhang jener Systeme ein Ende zu machen.

Ferner mahnt dazu die Verpflanzung der Kantischen Philosophie zu andern Völkern. Die Dänen, Schweden und Franzosen sind diejenigen, welche den Gang unserer Speculation mit lebhafter Theilnahme zu verfolgen angefangen haben. Existirte nun eine Gesammtausgabe Kants — und was von ihm gilt, läßt sich auch auf Fichte und Schelling anwenden — so würden sie sogleich die unermeßliche Ausdehnung seines Genies, das Gigantische seines Fleißes, die innere Verbindung seiner Productionen, die allmälige Entwicklung derselben wahrnehmen können, und einer Menge einseitiger, falscher, dürftiger Vorstellungen würde von vorn herein ein Ende gemacht. Auch würde mancher kleinere Aufsatz ihnen für den An-

fang zugänglicher sein. Sie würden sich überzeugen, daß der metaphysische Deutsche nicht blos transcendente Ideen nährt, sondern in der Welt, in der Natur, im Menschenleben, in der Gesellschaft, gar wohl Bescheid weiß. Die Franzosen z. B. haben gegenwärtig von unserer Philosophie nur eine sehr oberflächliche Kenntniß. Dänen, wie Oelenschläger und Baggesen zeigen, Norweger, wie Steffens und Peder Hjort, Schweden, wie Atterbom, Geijer, Tegnèr, Berzelius — lernen das ihrem Idiom so nah verwandte Deutsch mit Leichtigkeit. Den Franzosen wird dies schwer und der Mißverstand unserer Speculation darf bei ihnen nicht Wunder nehmen. Uebersetzungen ganzer Werke existiren bei ihnen erst wenige. Nur erst im vorigen Jahre haben sie eine vollständige Uebersetzung der Kritik der reinen Vernunft durch Tissot bekommen. Die meisten Quellen ihrer Kenntnißnahme sind secundäre: eine Uebersetzung von Buhle's Geschichte der Philosophie; eine von Cousin veranstaltete Uebersetzung des Tennemann'schen Handbuchs der Geschichte der Philosophie; kleine Schriften von Villers und Bautain; Degérando's Abriß einer vergleichenden Geschichte der philosophischen Systeme. Jetzt hat der Baron Barchou de Penhoën ihnen ein reicheres Bild unserer Philosophie gegeben und Amedée Prevost unterrichtet sie in der Revue du progrès social oft treuer und gründlicher von den neusten Vorgängen unserer Philosophie, als unsere heimischen Journale es thun, welche an Kenntniß nicht selten unter Heine stehen.

Endlich aber dringt sich uns je länger je mehr die Ueberzeugung auf, daß, ohne Kant's Bestrebungen in ihrer Totalität zu würdigen, auch eine durchgreifende Erkenntniß der ganzen abgelaufenen Culturperiode, des geheimen Nexus zwischen den Meistern der Kunst und Wissenschaft unmöglich wird. Von Schiller's Poesie und ästhetischen Versuchen ist dies längst anerkannt. Man lese darüber die schöne Auseinandersetzung, welche W. v. Humboldt seinem Briefwechsel mit Schiller vorangesetzt hat. Auch von Goethe hat man einzusehen angefangen, wie er den äußersten Gegensatz zu Kant — bei tiefer gegenseitiger Ergänzung — ausmachte, so daß zwischen beide, den Sohn des freistädtischen Aristokraten und den Sohn des armen Riemers, die ganze Folge der zeitgenössischen Bestrebungen fällt. Auf einander einzugehen war daher beiden Männern nicht gegeben. Nur auf die Kritik der Urtheilskraft ließ Goethe sich ein; davon, daß Kant auf Goethe's Poesie viel gegeben, findet sich in seinen Schriften so wenig eine Spur, als man etwa bei Goethe eine Erwähnung Schleiermacher's oder bei diesem eine Erinnerung an Goethe trifft. Selbst physiologisch und physignomisch war die Differenz Goethe's und Kant's eine ungeheure. Der eine groß, stark, breitbrüstig, schön, eine Zeusgestalt; der andere klein, mager, von ausgezeichnetem Bau der Stirn, aber mit dem Unterkiefer in's Sinnliche fallend, als hätte sich Geist und Materie, wie in seinem System, so an seinem eigenen Kopf in zwei Regionen vertheilt. Der eine immer von der An-

schauung zum Gedanken, der andere vom Gedanken zur Anschauung übergehend. Daher wir auch den Dichter immer in Liebeshändel verstrickt, auf Reisen, im vielseitigsten Menschenverkehr, in weitverzweigten, sehr heterogenen Correspondenzen, in Sammlung von Naturalien nnd Kunstwerken beschäftigt finden, während der hagestolze Philosoph ruhig in Königsberg, die Welt wie von einer Warte überschauend, in großer Regelmäßigkeit ein begebenheitsloses Leben führte, von dem kaum wenig Anekdoten übrig geblieben sind. Nur das Andenken an seinen täglichen Spaziergang hat sich durch den Namen der Promenade erhalten, und es macht einen seltsamen Eindruck, das Wort Philosophendamm nicht blos auf den Blechschilden der anstoßenden Straßenecken zu lesen, sondern noch mehr es aus dem Munde des plattdeutschredenden Volks zu vernehmen. Und doch welche Vergleichungspuncte bieten sich wieder zwischen Goethe und Kant! Diese instinctmäßige Sicherheit der Production, diese Leichtigkeit des Schaffens, diese Universalität der Kenntnisse, diese frische Hingebung an jedes neu auftauchende Interesse, diese Humanität, Liebe zur Geselligkeit, diese Sauberkeit und Einfachheit der persönlichen Erscheinung!

Bevor wir nun den Plan zu einer Gesammtausgabe der Kantischen Schriften vorlegen, ist noch das Entmuthigende einer Thatsache für ein solches Unternehmen zu berühren. Nämlich im Sommer 1832 wurden zu Leipzig die Verlagsartikel des Herrn Nicolovius auf dessen Verlangen öffentlich versteigert. Hierbei fanden sich von

einigen nach dem bekanntgemachten Verzeichniß noch eine große Anzahl Exemplare vorräthig: von der Pädagogik 1460 Exemplare, vom Streit der Facultäten 1100, von der zweiten Auflage des ewigen Friedens 680, von der Logik 210. Dies Factum ist unerfreulich, allein nicht unerklärlich. Kants Schriften wurden immer in sehr starken Auflagen, keine unter 1500 aufgelegt, also vom Streit der Facultäten fast an zweitausend Exemplare verbreitet. Die übrigen der genannten Bücher fallen aber bereits in die Periode, wo sich die Aufmerksamkeit schon zwischen Kant und Fichte getheilt hatte und gegen die Logik und Pädagogik, weil Kant nicht selbst sie herausgab, vielleicht ein gewisses Vorurtheil vorhanden war. Gegenwärtig kann weder jene Getheiltheit des Interesse's, noch dies durch den Werth der Bücher widerlegte Vorurtheil statt haben. Wenn aber fernerhin von den Kantischen Schriften nur die Kritik der reinen Vernunft und die Anthropologie in immer gleichem Werth verblieben und, abgesehen vom Nachdruck, immer wieder bis in die neueste Zeit aufgelegt wurden, so wird dies theils durch die innere Wichtigkeit dieser Schriften, der ersteren für die rein speculative Philosophie, der zweiten für die dem praktischen Geschäftsman zunächst stehende Psychologie, begreiflich, theils dadurch, daß die übrigen Zweige der Philosophie, in denen Kant Bahn gebrochen, die Religionsphilosophie, das Naturrecht, die Moral u. s. w., von seinen Anhängern weiter in das Besondere hin ausgebildet und in mehr populariſirenden Formen dem Publicum annehm-

lich gemacht wurden. Je mehr nun aber dieſe ſecundären Quellen einer Erkenntniß der Kantiſchen Philoſophie, die Paraphraſen eines Kieſewetter, Jacob, Mutſchelle, Bergk, Beck, Hoffbauer, in die Vergeſſenheit ſinken, nachdem ſie für ihre Zeit als Aſſimilationsorgane des Kantiſchen Syſtems ihren Dienſt geleiſtet haben, um ſo mehr tritt das urſprüngliche Leben, von dem ihre Beſeelung ausging und welches ſie oft mehr trübten als verklärten, in ſeinem reinen Glanz wieder hervor. Weit entfernt alſo, daß eine ſolche Betrachtung niederſchlagen könnte, ſoll ſie vielmehr Hoffnung einflößen, zumal es keinem Zweifel unterliegen kann, daß auch jene oben erwähnten Schriften Kants wohl noch eine größere Berückſichtigung genoſſen hätten, wenn ſie einer Geſammtausgabe incorporirt geweſen wären.

Was nun dieſe ſelbſt betrifft, ſo ließen ſich zwei Wege ihrer Behandlung denken, einmal: daß man alle Schriften nach ihrer ſtoffartigen Einheit; oder zweitens: daß man ſie nach ihrem formellen Unterſchied ſonderte. Dort würden alſo auch die kleineren Schriften den größeren nach ihrer Verwandtſchaft zugezählt werden: z. B. der Aufſatz; was heißt, ſich im Denken orientiren? den Prolegomenen zur Metaphyſik; — der Verſuch über die Krankheiten des Kopfes, der Anthropologie u. ſ. w. — Nach dieſer Eintheilung dagegen würden die Kritiken, die Streitſchriften, die Vorleſungen u. ſ. w. auseinander gehalten werden.

Jede dieſer Methoden würde ihre beſonderen Vortheile

gewähren, allein jede würde sich nur mit großen Schwierigkeiten durchführen lassen, nicht sowohl wegen der Bedenklichkeiten, wohin manche Schriften der Materie oder Form nach zu rechnen wären, als besonders äußerer, buchhändlerischer Rücksichten halber, die bei einem so großen Unternehmen wesentlicher sind, als der Uneingeweihete glaubt. Es ist nämlich zunächst zu erwägen, daß für das ganze Publicum nicht alle Schriften ein gleiches Interesse haben, wiewohl die Gesammtausgabe mit Recht gerade von dieser Voraussetzung ausgehen muß. Der Unterschied, der hier stattfindet, ist der der streng wissenschaftlichen Bildung, welche nur durch Kants größere Werke befriedigt werden kann, und der Durchschnittsintelligenz der sogenannten Gebildeten überhaupt, welche vornehmlich durch seine kleineren Schriften sich angesprochen fühlen muß. Sodann aber ist zu bedenken, daß noch sehr Viele im Besitz einer Menge Kantischer Schriften sind, die sie entweder von dem ersten oder zweiten Standpunct aus gesammelt haben und denen Gelegenheit gegeben sein müßte, für ihr Bedürfniß nach andern Seiten hin sich zu vervollständigen.

Es müßte daher eine Ordnung vorgeschlagen werden, welche ebenso sehr die innere Zusammengehörigkeit der Schriften als die äußerlich zweckmäßige Vertheilung zu befriedigen suchte. Es könnten vielleicht folgende drei, für sich selbstständige Abtheilungen gemacht werden: speculative Schriften, vermischte Schriften und Vorlesungen.

Die speculativen Schriften könnten in folgende Reihe gestellt werden:

Zuerst die Werke, welche sich auf die Theorie des Erkennens beziehen, als worin die tiefste Eigenthümlichkeit des Kantischen Systems wurzelt: die Kritik der reinen Vernunft; die Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft auftreten soll; die Kritik der Urtheilskraft und die feingrobe Streitschrift gegen Eberhard über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich geworden sein soll.

Zweitens würden die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft und die Anthropologie folgen; dort wird der Begriff der Natur, hier der des Menschen im Allgemeinen betrachtet.

Drittens würden die Schriften zur praktischen Philosophie einen bedeutenden Cyklus einnehmen: die Kritik der praktischen Vernunft, die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, der metaphysischen Anfangsgründe der Rechts- und der Tugendlehre und die mit dem Begriff der Moral bei Kant so eng zusammenhängende Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

Als Schlußstein und Uebergang zu der Folge der vermischten Schriften könnte der Streit der Facultäten in Vorschlag gebracht werden, weil Kant in diesem denkwürdigen Buche theils die Freiheit des wissenschaftlichen Erkennens gegen pietistischen Obscurantismus sinnreich und kräftig vertheidigte, theils das Leben der Wissenschaf-

ten und den Zusammenhang derselben mit der Philoso-phie erörterte.

Die vermischten Schriften wären, um auch in ihnen die Totalität darzustellen, nach demselben Schema zu ordnen, ohne jedoch einen pedantischen Parallelismus dabei zu fordern. Kant wußte in seiner Schriftstellerei nichts von pretiöser Zurückhaltung seines Urtheils, nichts von dem Tic, ein Aeußerstes von Vollkommenheit, etwas absolut Erschöpfendes zu liefern und das Ausfeilen und Ausglätten über das Gebären zu stellen. Er hat daher viel kleine Aufsätze geschrieben, über welche folgende An-deutungen hinreichen werden. Die Dissertation: de mundi sensibilis atque intelligibilis forma ac princi-piis; die Schrift über den einzig möglichen Beweis des Daseins Gottes; der Versuch über die positiven und ne-gativen Größen, sind unstreitig mit der Kritik der reinen Vernunft in einem sehr engen Verhältniß. — Die Ge-danken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte, Kants früheste Schrift, bildet einen eben solchen Prolog zu seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwis-senschaft als die Schrift über die Naturgeschichte des Himmels, die kleinen Abhandlungen über die Vulcane im Monde u. s. f. einen anschauungsreichen Epilog dazu darbieten. — Endlich die Schrift zum ewigen Frieden, die Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürger-licher Absicht, erläutern die Rechtslehre; der Aufsatz über das Ende aller Dinge commentirt nach einer Seite hin die Religionsphilosophie u. s. f. Auf solche Weise würde

man immer in der Uebersicht des Ganzen erhalten und das peinliche Gefühl der Zersplitterung würde ohne Zwang getilgt. — Noch müßte in dieser Rubrik ein Anhang für Reliquien von Briefen Kants gemacht werden, nämlich für wirkliche Briefe, wie die an Fichte, Tieftrunk u. s. w., nicht wie über die Buchmacherei an Herrn Nicolai, als dieser Kanten durch seine Satyre auf die Kantianer, den Roman Sempronius Gundibert, aufgereizt hatte, denn dies Schreiben gehört zur Rechtsphilosophie.

Eine dritte Hauptabtheilung würden die Vorlesungen ausmachen, welche merkwürdiger sind, als diejenigen, die sie nicht kennen, im Voraus urtheilen möchten. Nicht nur, daß sie uns von Kants Lehrgeschicklichkeit ein treffliches Bild aufstellen; nicht nur, daß sie eine Menge origineller Wendungen, frisch geprägter Ausdrücke enthalten: sie sind auch dadurch des Andenkens werth, daß sie den Uebergang des Jahrhunderts von der Wolfischen Philosophie zur Kantischen an sich selbst darstellen. Kant zeigt hier, wie auch in den Bemerkungen über den Fortschritt der Metaphysik in Deutschland seit Leibnitz und Wof, welch gründliches Selbstbewußtsein er über den Unterschied seiner Philosophie von der Wolfischen hatte. Er zeigt es hier dadurch, daß er sein historisches Verhältniß zu ihr respectirt und beständig an ihren Schematismus und ihre Definitionen anknüpft. Er wußte recht gut, was er in seinen Zuhörern der allgemeinen Bildung der Zeit nach als bildsamen Stoff vorfinden konnte. Er obtrudirte ihnen nichts, sondern ließ sie selbst den Proceß der

Umwandlung ihrer Erkenntniß durchmachen. Von diesem Standpunct aus, den inneren Fortgang des Jahrhunderts vom Wolfischen Dogmatismus zum Kriticismus zu zeigen, behaupten also diese Vorlesungen, ganz abgesehen von ihrer wissenschaftlichen Dignität, einen eigenen historischen Werth. Jäsche gab die Logik, Pölitz die Metaphysik, Rink die physische Geographie, Rink die herrliche Pädagogik und Pölitz die allerdings am wenigsten bedeutende philosophische Religionslehre heraus.

So ungefähr könnte die Gesammtausgabe passend geordnet sein. Das Wo und Wie wird sich, wenn die Zeit dazu gekommen ist, schon von selbst machen. Wir wollen der Zukunft nicht vorgreifen, die Zeit und Ort schon bestimmen wird. Ueberlassen wir uns ungehemmt dem heiteren Gedanken, daß die Vorsehung das Dasein großer Männer je länger je mehr verklärt und daß auch unserem Kant, selbst bis auf das Aeußerliche hin, eine solche Würdigung, eine Vollendung seines literarischen Daseins für die kommenden Geschlechter, nicht entgehen werde!

IX.

Schiller und Kant.

Vortrag in der Kant'schen Gesellschaft zu Königsberg am 22sten April 1838.

Da die Poesie nicht minder, als die Philosophie, die höchsten Kräfte des Menschen in Anspruch nimmt, so ist es immer interessant, zu sehen, wie sich Poeten und Philosophen unter einander verhalten haben. Im Allgemeinen ist der Philosoph fähiger, auf den Dichter, als dieser, auf jenen einzugehen; denn das Dichten erfordert zwar den Gedanken, allein nicht in seiner schattenlosen Abstraction, sondern im farbenreichen Lichte der Phantasie; das Denken dagegen strebt nach einer Gewißheit der Wahrheit, welche an und für sich gegen den Glanz der Phantasie gleichgültig ist. Der Philosoph wird daher leichter den Poeten, als dieser ihn selbst begreifen können, weil ihm in der Entfremdung von allem Sinnlichen bald unheimlich zu Muth wird. Indessen lassen sich hieraus keine Bestimmungen entnehmen, welche schlechthin gelten müßten; vielmehr zeigt uns die Wirklichkeit die

Umwandlung ihrer Erkenntniß durchmachen. Von diesem Standpunct aus, den inneren Fortgang des Jahrhunderts vom Wolfischen Dogmatismus zum Kriticismus zu zeigen, behaupten also diese Vorlesungen, ganz abgesehen von ihrer wissenschaftlichen Dignität, einen eigenen historischen Werth. Jäsche gab die Logik, Pölitz die Metaphysik, Rink die physische Geographie, Rink die herrliche Pädagogik und Pölitz die allerdings am wenigsten bedeutende philosophische Religionslehre heraus.

So ungefähr könnte die Gesammtausgabe passend geordnet sein. Das Wo und Wie wird sich, wenn die Zeit dazu gekommen ist, schon von selbst machen. Wir wollen der Zukunft nicht vorgreifen, die Zeit und Ort schon bestimmen wird. Ueberlassen wir uns ungehemmt dem heiteren Gedanken, daß die Vorsehung das Dasein großer Männer je länger je mehr verklärt und daß auch unserem Kant, selbst bis auf das Aeußerliche hin, eine solche Würdigung, eine Vollendung seines literarischen Daseins für die kommenden Geschlechter, nicht entgehen werde!

IX.

Schiller und Kant.

Vortrag in der Kant'schen Gesellschaft zu Königsberg am 22sten April 1838.

Da die Poesie nicht minder, als die Philosophie, die höchsten Kräfte des Menschen in Anspruch nimmt, so ist es immer interessant, zu sehen, wie sich Poeten und Philosophen unter einander verhalten haben. Im Allgemeinen ist der Philosoph fähiger, auf den Dichter, als dieser, auf jenen einzugehen; denn das Dichten erfordert zwar den Gedanken, allein nicht in seiner schattenlosen Abstraction, sondern im farbenreichen Lichte der Phantasie; das Denken dagegen strebt nach einer Gewißheit der Wahrheit, welche an und für sich gegen den Glanz der Phantasie gleichgültig ist. Der Philosoph wird daher leichter den Poeten, als dieser ihn selbst begreifen können, weil ihm in der Entfremdung von allem Sinnlichen bald unheimlich zu Muth wird. Indessen lassen sich hieraus keine Bestimmungen entnehmen, welche schlechthin gelten müßten; vielmehr zeigt uns die Wirklichkeit die

mannigfachsten Approximationsverhältnisse des Speculativen und Poetischen, wie wir sie auch aus der Natur der Sache gleichsam berechnen können. Es muß Poeten geben, welche unmittelbar ein eben so großes philosophisches Talent, Philosophen, welche ein eben so großes poetisches haben, so daß sie dichtend speculiren, speculirend dichten. Ein solcher Dichterphilosoph war Plato, ein solch philosophischer Dichter Dante. Sodann muß es aber ein Verhältniß geben, in welchem sich das Poetische und Philosophische ausschließen, so daß zwar Dichter und Philosoph in dem Besitz der Idee sich als die innigst Verwandten begegnen, in der Form des Besitzes aber weit auseinandergehen. So war es mit Hegel und Göthe. Was jener von Poesie in sich trug, das muß man in seiner Weltanschauung und Sprache überhaupt so wie in einzelnen genialen Verbildlichungen suchen. Was Göthe umgekehrt von Philosophie besaß, das ist, eines von ihm selbstgeschaffenen Ausdruckes uns bedienend, in seine Dichtungen hineingeheimnisset. Legte er es einmal ausdrücklicher darauf an, so brachte er es nur zu Aphorismen. Endlich ein drittes Verhältniß wird sich dann bilden, wenn das psychologische Verhältniß des Vorstellens zum Denken im Poeten und Philosophen ein Wechselverhältniß bleibt, so daß der Philosoph sich im Denken immer an der Dichtung, der Poet im Dichten am Gedanken orientirt. Hier bedarf jeder der Vermittelung des andern. Unter den Philosophen werden hieher vornämlich diejenigen zu rechnen sein, welche im edleren Sinne der Wortes

Popularphiloſophen ſind, wie Baco von Verulam, Jacobi u. A.; unter den Dichtern diejenigen, welche ſich ihres Stoffes durch einen reflectirenden Proceß bemächtigen. Ein ſolcher war Schiller. Seine Philoſophie aber war die Kantiſche.

Es iſt merkwürdig, daß in den Lehrbüchern der Geſchichte der Philoſophie von der Entwicklung Kant'ſcher Ideen durch Schiller gar nicht die Rede iſt, oder auch nicht merkwürdig, da ſolche Lehrbücher in der Regel das Unweſentliche breit genug, das Weſentliche aber nur im Vorbeigehn behandeln. Und doch iſt hier ſo viel zu ſagen. Zunächſt müſſen wir bei Kant hervorheben, daß er wohl für die Idee des Schönen, weniger aber für die Kunſt als der Urzeugerin ſchöner Werke Sinn gehabt hat. Mit den abſtracten Begriffsbeſtimmungen des Schönen und Erhabenen hat er ſich ſchon in ſeiner früheſten Schriftſtellerperiode, ſchon 1764, beſchäftigt; mit den Regeln der äſthetiſchen Oekonomie, mit den Geſetzen einer beſonderen Kunſtgattung niemals. Wir finden in ſeinen Schriften nirgends etwas, das wir Analyſe eines Kunſtwerkes nennen könnten, woraus hervorginge, daß er aus dem Durchdenken des einen oder andern ein Studium gemacht hätte. Wir finden bei ihm nirgends eine Spur, daß die ungeheure Bewegung der Deutſchen Poeſie, deren Zeitgenoſſe er war, ihn berührt oder gar ernſtlich beſchäftigt hätte. Von Göthe, von Schiller u. ſ. f. iſt bei ihm nie die Rede, obwohl man, da Herder, ſein Landsmann und Schüler, mit denſelben in ſo enge Ge-

Umwandlung ihrer Erkenntniß durchmachen. Von diesem Standpunct aus, den inneren Fortgang des Jahrhnnderts vom Wolffschen Dogmatismus zum Kriticismus zu zeigen, behaupten also diese Vorlesungen, ganz abgesehen von ihrer wissenschaftlichen Dignität, einen eigenen historischen Werth. Jäsche gab die Logik, Pölitz die Metaphysik, Rink die physische Geographie, Rink die herrliche Pädagogik und Pölitz die allerdings am wenigsten bedeutende philosophische Religionslehre heraus.

So ungefähr könnte die Gesammtausgabe passend geordnet sein. Das Wo und Wie wird sich, wenn die Zeit dazu gekommen ist, schon von selbst machen. Wir wollen der Zukunft nicht vorgreifen, die Zeit und Ort schon bestimmen wird. Ueberlassen wir uns ungehemmt dem heiteren Gedanken, daß die Vorsehung das Dasein großer Männer je länger je mehr verklärt und daß auch unserem Kant, selbst bis auf das Aeußerliche hin, eine solche Würdigung, eine Vollendung seines literarischen Daseins für die kommenden Geschlechter, nicht entgehen werde!

Schiller ward von den rasendsten Stürmen der Leidenschaft, der Freiheit, der Liebe, des Ruhmes durchschüttert. Kant war bei Allem, was er arbeitete, im höchsten Grade umsichtig und vorsichtig. Mit der zierlichsten Behutsamkeit ergreift er seinen Gegenstand; ja, öfter schleicht er mehr an ihn heran, als auf ihn loszugehen. Schiller aber stürzt auf sein Objekt; es muß eine Welt sein, sonst wird sie in der gewaltsamen Umarmung, mit welcher er es an sein Herz preßt, zersplittern; Kant weiß aus seinem Gegenstand den größten Vortheil zu ziehen, ihm von allen Seiten etwas abzugewinnen; Schiller kann sich an dem Objekt allein, wie es sich ihm gibt, nicht genügen: er muß ihm erst seine Idee einhauchen, er muß es mit seinem innersten Marke nähren; er idealisirt die Natur, die Geschichte. Kant war reine Reflexion. Schiller war in seiner dichterischen Naivetät zugleich von kritischer Reflexion erfüllt, eine Eigenschaft, welche den Würtembergischen Stamm überhaupt auszeichnet.

Und bei so großer Verschiedenheit trafen Kant und Schiller dennoch so sehr zusammen, daß in der That der eine auf den andern die erklärendste Beleuchtung wirft. Es versteht sich von selbst, daß dies Phänomen nur durch die Voraussetzung begreiflich wird, wie beide Organe Einer großen Krisis des Geistes waren, welche damals durch ganz Deutschland, Frankreich und England hingriff. Diese Krisis bestand in der Aufgabe, die Rechte des Verstandes mit denen der Sinnlichkeit auszugleichen. Die Aufklärung suchte diese Synthese in der Prosa der

in die leerſten Extreme verfallen und die unter jener Vorausſetzung wohl erklärbaren Phänomene zu lauter Unbegreiflichkeiten machen wolle. Schiller war damals Arzt und eine pathologiſche Ader zieht ſich augenſcheinlich durch alle ſeine Werke. Er war aber auch Dichter und für dieſen iſt es eben intereſſant, daß er zum Thema ſeiner Unterſuchung ſogleich den Menſchen ergreift und zwar den Menſchen in ſeiner Ganzheit, in der Einheit ſeines Weſens und ſeiner Erſcheinung, in der während ſeiner Exiſtenz unlösbaren Wechſelwirkung des Inneren mit dem Aeußeren. Wenn Kant, ſo zu ſagen, von der Peripherie der Welt, vom Mechaniſchen, Aſtronomiſchen zu ihrer individuellen Centralität, dem Menſchen; wenn er von der Beleuchtung der metaphyſiſchen Principien, über welche er 1755 disputirte, allmälig zur Theorie des Bewußtſeins, des Willens fortſchritt: ſo ſtellte ſich Schiller dagegen von vorn herein in den Mittelpunct des menſchlichen Lebens, faßte die Natur ſogleich in ihrer höchſten Potenz, als thieriſche Organiſation, und das Ideelle ſogleich in ſeiner Totalität als Geiſt, in welchem Fühlen und Denken, Anſchauen und Erinnern, Wiſſen und Wollen, nur beſondere Momente ſind.

Der in dieſer Abhandlung ausgeſprochenen Anſicht iſt Schiller beſtändig treu geblieben, wie wir noch weiter unten ſehen werden. Es wird Niemand entgehen, wie nahe er in derſelben unbewußt den Kantianismus berührt. Nach Kant ſind die Anſchauungen ohne Begriff blind: ſo iſt nach Schiller der Materialismus ohne den

Spiritualismus für das Verſtändniß des Menſchen abſolut unzureichend. Nach Kant ſind ferner die Begriffe ohne Anſchauung leer: ſo iſt nach Schiller der Spiritualismus ohne den Materialismus ganz unvermögend, den Menſchen wahrhaft zu erkennen. Kant wie Schiller unterſcheiden alſo das Sinnliche und Nichtſinnliche, fordern aber zugleich, der eine zunächſt für die Realität des Erkennens, der andere für die Wirklichkeit des Menſchen überhaupt, die ſich durchdringende Einheit derſelben.

Was Kant in dem für ſeine literariſche Thätigkeit fruchtbarſten Jahre, nämlich 1783, nach verſchiedenen Seiten hin anregte; die Grundlage, welche er 1770 in ſeiner Diſſertation de mundi sensibilis atque intelligibilis forma ac principiis bereits von ſeiner Vernunftkritik gab; dies Alles findet bei Schiller ſeine Parallele theils in ſeinen erſten dramatiſchen Werken, theils in dem philoſophiſchon Briefwechſel von Julius und Raphael. 1781, in demſelben Jahre, wo die Kantiſche Vernunftkritik erſchien, gab Schiller ſeine Räuber, ihnen folgten, auf gleicher Grundlage beruhend, Fiesko und Cabale und Liebe. Die Räuber namentlich ſind für Schillers Poeſie ein eben ſo fundamentaler Codex, als die Vernunftkritik für Kant's Philoſophie. Schiller ſtellte in dieſen Tragödien daſſelbe dar, was Kant in ſeinem Syſtem weitläufig darzuthun ſich die Mühe gab, weshalb es auffallend iſt, daß er von dieſen Dramen nicht auf's Tiefſte bewegt ward. Nach Kant hat der Tugendhafte kraft ſeiner Würdigkeit Anſpruch auf Glückſeligkeit. Im Lauf dieſer

Welt ist aber das Glück zufällig. Die Tugend kann daher eben so sehr unglücklich sein, in elenden, drückenden, ihren Verdienst widersprechenden Verhältnissen sich befinden. Dann bleibt ihr in dem Kampf mit dem triumphirenden Laster nichts übrig, als die Aussicht auf das Jenseits, in welchem sie den Lohn ihrer edlen Gesinnung empfangen wird. Diese sogenannte moralische Weltordnung, welcher eigentlich auch Lessing in der Emilie Galotti huldigte, hat Schiller auf das Erschütterndste dargestellt. Die Gegensätze des Sinnlichen und Geistigen, des Glücks und Unglücks, der Tugend und des Lasters hat er in ihrer ganzen Scala auf allen Stufen uns vorgeführt; als Dichter konnte er sich jedoch nicht mit einer abstracten Verweisung vom Diesseits auf das Jenseits begnügen. Wir sehen daher zwei interessante Consequenzen bei ihm. Erstens läßt er seinen Tugendhelden für die Verwirklichung des Guten selbst das Böse vollbringen: Karl Moor will als Räuberhauptmann der Welt Gerechtigkeit schaffen; Fiesko zettelt eine geheime Verbindung mit anderen Staaten an, Genua glücklich zu machen; Ferdinand und Luise wissen in der Empörung gegen ihr Schicksal nichts Besseres zu thun, als sich zu vergiften. Auf der andern Seite muß das Böse bestraft werden. Die Brutalität des Mohren verdient den Strick; der satanische Calcül eines Franz Moor erscheint uns in seiner durch keine Sophistik zu vertilgenden Gewissensangst, in seiner inneren Gebrochenheit und findet sein Ende im Thurm, der seinen Vater langsam mordete;

Der Präsident wird vom Secretaire Wurm dem Gericht überliefert. Aber auch, wer das Gute auf verkehrte Weise realisiren wollte, muß seine Strafe leiden, wie Fiesco untergeht, Karl Moor, noch im Tode philanthropisch, für einen alten Mann sich selbst der Obrigkeit übergiebt u. s. w. Fassen wir dies zusammen, so müssen wir sagen: in einer Weltordnung, in welcher die Tugend in der That nicht in sich selbst, nicht in ihrem unmittelbaren Dasein ihren Lohn fände, bliebe nichts Vernünftigeres zu thun übrig, als zu sterben, um nur in dem von einem solchen Widerspruch freien Jenseits bald möglichst anzulangen. Wir sehen daher auch mit jeder weiteren Tragödie und Dichtung Schiller's den Gegensatz des moralischen Verdienstes und einer ihm unangemessenen Situation immer mehr zusammenschwinden, gerade wie wir bei Kant beobachten können, seinen Dualismus theoretisch und praktisch durch allerlei Auswege zu überwinden.

Wenn diese Coincidenzpuncte zwischen Kant und Schiller mit ihren individuellen Verschiedenheiten sichtbar genug sind, so müssen wir doch, bevor wir Schiller als einen wirklichen Verarbeiter Kantischer Ideen erblicken, eine Epoche in ihm bemerklich machen, in welcher er, wenn auch mehr im Rausch, als mit sicherem Selbstbewußtsein, den Standpunct der Philosophie anticipirte, welchen sie nach Kant durch Schelling einnahm. Hierdurch eben war er zum Ausbau der Kantischen Anlagen vorzüglichen geeignet. Das Monument, welches uns diese Epoche schildert, sind die philosophischen Briefe zwischen

Julius und Raphael. Sie sind fragment geblieben; 1786 wurden sie veröffentlich, aller Wahrscheinlichkeit nach aber bereits im Jahr 1782 verfaßt. Schiller wollte darin die Geschichte der menschlichen Vernunft, die mannigfaltigen Stufen ihrer Ausbildung, die Nothwendigkeit des Skepticismus, der Freidenkerei, für dieselbe darlegen. Julius sollte die Rolle eines vom Gefühl und der Phantasie ausgehenden Jünglings haben, dessen stürmischer Drang an Raphaels verständiger Ruhe und Klarheit einen Gegenhalt findet. Im Julius hat Schiller offenbar sich selbst gezeichnet, wie er sich gegen die Philosophie wehrte und doch unablässig von ihr angezogen ward; wie er die Beschränktheit, die Vorurtheile seiner jugendlichen Weltansicht mit schmerzlichem Widerstreben opferte und doch keinen Weg sah, zur manneswürdigen Freiheit anders, als durch rückhaltsloseste Hingabe an die Wahrheit hindurchzudringen. Julius giebt an Raphael ein Glaubensbekenntniß ab, das allerdings mehr Schilderung einer Stimmung, als Auseinandersetzung eines Systems ist. Der Kern desselben ist ein Pantheismus der sich uneigennützig opfernden Liebe, der in den kühnsten Ausdrücken sich äußert, wie in den von Werdelust überschwellenden Versen:

Stünd' im All der Schöpfung ich alleine,
Seelen träumt' ich in die Felsensteine,
Und umarmend küßt' ich sie!

Es ist nicht anders, als hörte man einen Indischen Gott sprechen. Die Definition, welche von Gott gege-

ben wird, durchbricht den Kreis des Kantischen Deismus völlig. Wenn Kant Gott und Welt, Schöpfer und Natur, das höchste Wesen und den in Endlichkeit befangenen Menschen immer sorglich auseinanderhält, so vernehmen wir hier Bestimmungen, welche z. B. so lauten: „Gott und Natur sind zwei Größen, die sich vollkommen gleich sind. Die ganze Summe von harmonischer Thätigkeit, die in der göttlichen Substanz beisammen existirt, ist in der Natur, dem Abbilde dieser Substanz, zu unzähligen Graden und Maaßen und Stufen vereinzelt. Die Natur, erlaube mir diesen bildlichen Ausdruck, ist ein unendlich getheilter Gott.“ Oder: „Die Anziehung der Elemente brachte die körperliche Form der Natur zu Stande. Die Anziehung der Geister, in's Unendliche vervielfältigt, müßte endlich zur Aufhebung jener Trennung führen, oder — darf ich es aussprechen, Raphael? — Gott hervorbringen. Eine solche Anziehung ist Liebe.“ Bald darauf folgt unter dem eingelegten Versen die bewundernswürdige Strophe, die nur ein Schiller dichten konnte:

„Freundlos war der große Weltenmeister,
Fühlte Mangel, darum schuf er Geister,
Sel'ge Spiegel seiner Seligkeit.
Fand das höchste Wesen schon kein Gleiches,
Aus dem Kelch des ganzen Geisterreiches
Schäumt ihm die Unendlichkeit.“

Hierzu setzt Schiller noch die Exegese: „Liebe, mein Raphael, ist das wuchernde Arkan, den entadelten König des Goldes aus dem unscheinbaren Kalk wiederherzustel-

Julius und Raphael. Sie sind fragment geblieben; 1786 wurden sie veröffentlich, aller Wahrscheinlichkeit nach aber bereits im Jahr 1782 verfaßt. Schiller wollte darin die Geschichte der menschlichen Vernunft, die mannigfaltigen Stufen ihrer Ausbildung, die Nothwendigkeit des Skepticismus, der Freidenkerei, für dieselbe darlegen. Julius sollte die Rolle eines vom Gefühl und der Phantasie ausgehenden Jünglings haben, dessen stürmischer Drang an Raphaels verständiger Ruhe und Klarheit einen Gegenhalt findet. Im Julius hat Schiller offenbar sich selbst gezeichnet, wie er sich gegen die Philosophie wehrte und doch unablässig von ihr angezogen ward; wie er die Beschränktheit, die Vorurtheile seiner jugendlichen Weltansicht mit schmerzlichem Widerstreben opferte und doch keinen Weg sah, zur manneswürdigen Freiheit anders, als durch rückhaltsloseste Hingabe an die Wahrheit hindurchzudringen. Julius giebt an Raphael ein Glaubensbekenntniß ab, das allerdings mehr Schilderung einer Stimmung, als Auseinandersetzung eines Systems ist. Der Kern desselben ist ein Pantheismus der sich uneigennützig opfernden Liebe, der in den kühnsten Ausdrücken sich äußert, wie in den von Werdelust überschwellenden Versen:

Stünd' im All der Schöpfung ich alleine,
Seelen träumt' ich in die Felsensteine,
Und umarmend küßt' ich sie!

Es ist nicht anders, als hörte man einen Indischen Gott sprechen. Die Definition, welche von Gott gege-

ben wird, durchbricht den Kreis des Kantischen Deismus völlig. Wenn Kant Gott und Welt, Schöpfer und Natur, das höchste Wesen und den in Endlichkeit befangenen Menschen immer sorglich auseinanderhält, so vernehmen wir hier Bestimmungen, welche z. B. so lauten: „Gott und Natur sind zwei Größen, die sich vollkommen gleich sind. Die ganze Summe von harmonischer Thätigkeit, die in der göttlichen Substanz beisammen existirt, ist in der Natur, dem Abbilde dieser Substanz, zu unzähligen Graden und Maaßen und Stufen vereinzelt. Die Natur, erlaube mir diesen bildlichen Ausdruck, ist ein unendlich getheilter Gott.“ Oder: „Die Anziehung der Elemente brachte die körperliche Form der Natur zu Stande. Die Anziehung der Geister, in's Unendliche vervielfältigt, müßte endlich zur Aufhebung jener Trennung führen, oder — darf ich es aussprechen, Raphael? — Gott hervorbringen. Eine solche Anziehung ist Liebe.“ Bald darauf folgt unter dem eingelegten Versen die bewundernswürdige Strophe, die nur ein Schiller dichten konnte:

„Freundlos war der große Weltenmeister,
Fühlte Mangel, darum schuf er Geister,
Sel'ge Spiegel seiner Seligkeit.
Fand das höchste Wesen schon kein Gleiches,
Aus dem Kelch des ganzen Geisterreiches
Schäumt ihm die Unendlichkeit.“

Hierzu setzt Schiller noch die Exegese: „Liebe, mein Raphael, ist das wuchernde Arkan, den entadelten König des Goldes aus dem unscheinbaren Kalk wiederherzustel-

len, das Ewige aus dem Vergänglichen, und aus dem zerstörenden Brande der Zeit das große Orakel der Dauer zu retten."

Allerdings haben diese Worte mehr den Werth einer subjectiven Confession, als daß man ihnen eine philosophische Dignität einräumen könnte, allein nichts desto weniger sind sie von tiefem philosophischen Gehalt. Nach dieser Zeit sehen wir Schiller immer mehr in der Kunst Befriedigung finden und mit diesem Gefühl wächst auch bei ihm das Interesse an der Betrachtung der Kunst. 1789 spricht er sich in dem didaktisch-lyrischen Gedicht: Die Künstler, schon weitläufig genug aus; er weis't der Kunst in der Sittigung der Menschheit ihren Platz an; Die Kunst gehöre dem Menschen allein, denn das Wissen theile er mit vorgezogenen Geistern; nur durch das Morgenroth des Schönen sei er in der Erkenntniß Land gedrungen; die Barbarei sei durch die Kunst vertilgt und der Künstler ein Priester, in dessen Hand die Würde der Menschheit gegeben sei u. s. f.

Endlich 1790 erschien Kant's Kritik der Urtheilskraft, das einzige der Kantischen Werke, das bekanntlich auch Göthe sich zu assimiliren trachtete. Von diesem Augenblick an sehen wir bei Schiller eine sehr lebhafte speculative Thätigkeit erwachen, welche durch Fichte's Aufenthalt in Jena noch gesteigert ward. Andere Schriften Kant's finden wir von Schiller nicht citirt und so dürfen wir annehmen, daß, wenn gleich auch die anderen auf ihn gewirkt haben, doch die Kritik der Urtheilskraft

vorzugsweiſe von ihm ſtudirt ward. Wir können den vortheilhaften Einfluß Kant's auf Schiller ſogleich in der größeren Leichtigkeit, in der mehr ſpecificirenden Vielſeitigkeit, in der höheren Genauigkeit und Feſtigkeit des philoſophiſchen Styles erkennen. Wo er früher unvermögend war, anders, als durch ein Bild, einen Ausruf und dergleichen zu ſprechen, da ſtehen ihm jetzt die Kantiſchen Formen zu bequemer Auseinanderſetzung zu Gebot. Man fühlt überall durch, daß er ſich über die Kategorien ein kritiſches Bewußtſein erworben hat. Sein Denken iſt durch Kant ſyſtematiſirt worden. Um nun ſich zu erklären, weshalb Schiller gerade von der Kritik der Urtheilskraft ſo ſehr angezogen ward, muß man in Betreff Kant's bedenken, daß ſeine anderen Kritiken das Sinnliche und Geiſtige zwar auf einander beziehen, nicht aber ſich durchdringen laſſen, daß alſo ein Künſtler, der immerfort in einer ſolchen Durchdringung lebt, in ihnen keine rechte Erſättigung finden konnte. In der Kritik der Urtheilskraft dagegen arbeitete Kant auf alle Weiſe dahin, ſowohl in der Kunſt als in der Natur ein unmittelbares Ineinanderſein der Idee und ihrer Materiatur, eine innere Zweckmäßigkeit darzuthun, deren Begriff allerdings für uns nur eine Hypotheſe, ein ſubjectives Behikel des Erkennens ſei, ohne die wir aber einmal nicht auskommen könnten. Ja, er nahm die Idee eines intuitiven Verſtandes an, der das Allgemeint und Beſondere als unmittelbare Einheit anſchaue, welches unſer Erkennen, da es nur ein discurſives Denken ſei, nie vermöge.

Von der meisterhaften Weise, wie er den Begriff des Schönen von aller Zufälligkeit des subjectiven Geschmacks befreiete und dadurch auch der Kunst absolute Selbstständigkeit vindicirte, die Künstler also im höchsten Grad sich verpflichtete, wollen wir ganz abstrahiren. Um das Gesagte zu bestätigen, führe ich aus einer Note zum dreizehnten Brief über die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechts folgende Worte Schillers an: „In einer Transcendentalphilosophie, wo Alles darauf ankommt, die Form von dem Inhalt zu befreien, und das Nothwendige von allem Zufälligen rein zu erhalten, gewöhnt man sich gar leicht, das Materielle sich blos als Hinderniß zu denken, und die Sinnlichkeit, weil sie gerade bei diesem Geschäft im Wege steht, in einem nothwendigen Widerspruch mit der Vernunft vorzustellen. Eine solche Vorstellungsart liegt nun zwar auf keine Weise im Geiste des Kantischen Systems, aber im Buchstaben desselben könnte sie gar wohl liegen." In demselben J. 1795 schrieb Schiller auch in dem Aufhalten über naive und sentimentalische Dichtung bei Erwähnung eines Capitels aus der Kritik der Urtheilskraft folgende schöne, schmucklose Worte der innigsten Verehrung gegen Kant: „Wer den Verfasser nur als einen großen Denker bewundern gelernt hat, wird sich freuen, hier auf eine Spur seines Herzens zu treffen, und sich durch diese Entdeckung von dieses Mannes hohem philosophischem Beruf, welcher schlechterdings beide Eigenschafttn verbunden fordert, zu überzeugen."

In Betreff Schiller's aber muß man sich erinnern, daß er vorzugsweise dramatischer Dichter war. Dieser aber hat eine augenblickliche Wirkung zum Zweck. Das Theater ist auf jedem Punct eine Einheit von Sinnlichkeit und Geist, von Besonderem und Allgemeinen, die in der That einen intuitiven Verstand fordert. Der dramatische Poet muß im Einzelnen immer das Ganze darstellen; der mimische Künstler ebenfalls; dieser muß sogar einen Charakter, den der Dichter erschaffen hat, blitzschnell nach seinen mannigfachen Aeußerungen in alle Poren seiner unmittelbaren Individualität einzubilden, den geistigen Gehalt also im Nu in Stimme, Blicke, Gebärde umzusetzen im Stande und, während er so aus der Phantasie heraus das Bild des Dichters an die sinnliche Oberfläche treten läßt, dennoch zugleich das Allgemeine der Handlung, in die er als Einzelner verflochten ist, sich vorschweben haben, will er anders mit Erfolg darin eingreifen. Schiller, der als dramatischer Dichter von Anfang an das Glück hatte, auch theatralischer zu sein, stand daher eigentlich schon in der Praxis auf dem Punct, auf welchen Kant ihn theoretisch hinführte. Daher mußte nun der höchste Eifer in ihm rege werden, das, was Kant nur hypothetisch hingestellt hatte, die Einheit des Sinnlichen und Geistigen, als apodiktische Nothwendigkeit zu beweisen und die Kantischen Ideen so fruchtbar als möglich auszubeuten. Aus diesem Triebe sind die zahlreichen Aufsätze Schillers von 1793—1796 über d
über Anmuth und Würde, über das Nai

Von der meisterhaften Weise, wie er den Begriff des Schönen von aller Zufälligkeit des subjectiven Geschmacks befreiete und dadurch auch der Kunst absolute Selbstständigkeit vindicirte, die Künstler also im höchsten Grad sich verpflichtete, wollen wir ganz abstrahiren. Um das Gesagte zu bestätigen, führe ich aus einer Note zum dreizehnten Brief über die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechts folgende Worte Schillers an: „In einer Transcendentalphilosophie, wo Alles darauf ankommt, die Form von dem Inhalt zu befreien, und das Nothwendige von allem Zufälligen rein zu erhalten, gewöhnt man sich gar leicht, das Materielle sich blos als Hinderniß zu denken, und die Sinnlichkeit, weil sie gerade bei diesem Geschäft im Wege steht, in einem nothwendigen Widerspruch mit der Vernunft vorzustellen. Eine solche Vorstellungsart liegt nun zwar auf keine Weise im Geiste des Kantischen Systems, aber im Buchstaben desselben könnte sie gar wohl liegen." In demselben J. 1795 schrieb Schiller auch in dem Aufhalten über naive und sentimentalische Dichtung bei Erwähnung eines Capitels aus der Kritik der Urtheilskraft folgende schöne, schmucklose Worte der innigsten Verehrung gegen Kant: „Wer den Verfasser nur als einen großen Denker bewundern gelernt hat, wird sich freuen, hier auf eine Spur seines Herzens zu treffen, und sich durch diese Entdeckung von dieses Mannes hohem philosophischem Beruf, welcher schlechterdings beide Eigenschafttn verbunden fordert, zu überzeugen."

In Betreff Schiller's aber muß man sich erinnern, daß er vorzugsweise dramatischer Dichter war. Dieser aber hat eine augenblickliche Wirkung zum Zweck. Das Theater ist auf jedem Punct eine Einheit von Sinnlichkeit und Geist, von Besonderem und Allgemeinen, die in der That einen intuitiven Verstand fordert. Der dramatische Poet muß im Einzelnen immer das Ganze darstellen; der mimische Künstler ebenfalls; dieser muß sogar einen Charakter, den der Dichter erschaffen hat, blitzschnell nach seinen mannigfachen Aeußerungen in alle Poren seiner unmittelbaren Individualität einzubilden, den geistigen Gehalt also im Nu in Stimme, Blicke, Gebärde umzusetzen im Stande und, während er so aus der Phantasie heraus das Bild des Dichters an die sinnliche Oberfläche treten läßt, dennoch zugleich das Allgemeine der Handlung, in die er als Einzelner verflochten ist, sich vorschweben haben, will er anders mit Erfolg darin eingreifen. Schiller, der als dramatischer Dichter von Anfang an das Glück hatte, auch theatralischer zu sein, stand daher eigentlich schon in der Praxis auf dem Punct, auf welchen Kant ihn theoretisch hinführte. Daher mußte nun der höchste Eifer in ihm rege werden, das, was Kant nur hypothetisch hingestellt hatte, die Einheit des Sinnlichen und Geistigen, als apodiktische Nothwendigkeit zu beweisen und die Kantischen Ideen so fruchtbar als möglich auszubeuten. Aus diesem Triebe sind die zahlreichen Aufsätze Schillers von 1793—1796 über das Pathetische über Anmuth und Würde, über das Naive und Senti-

mentale, über die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechts u. a. hervorgegangen. Ein Aufsatz über das Erhabene vom J. 1796 hat übrigens einen Vorgänger an einem andern mit demselben Titel vom J. 1792, bei welchem Schiller ausdrücklich bemerkte, daß er zur weiteren Ausführung einiger Kantischer Ideen bestimmt sei. Dieser Aufsatz fehlt in der Gesammtausgabe Schiller's und man muß ihn in der Döringschen Nachlese zu derselben aufsuchen, wenn man ihn nicht in der alten Thalia gerade zur Hand haben kann.

Worin nun Schiller mit Kant, abgesehen von dem allgemeinen ästhetischen Principien, besonders übereinstimmt, das ist in Begeisterung für das Moralische, eine Begeisterung, um derentwillen die romantische Schule, die sich in ihrer genialen Willkür dadurch genirt fühlte, Schiller als einen kleinlichen, niedrigen Geist behandelte. Schiller mußte daher darauf verfallen, die Kunst, weil er sie so hoch stellte, auch in ihrem Verhältniß zur Sittlichkeit zu betrachten; er mußte die Gedanken, die er in jenem oben berührten Gedicht: die Künstler angedeutet hatte, ausführlich entwickeln. Dies geschah in den seelenvollen Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechts, in denen er, ganz seiner ursprünglichen, in der Dissertation zu Stuttgart aufgestellten Grundsätzen getreu, den Zusammenhang der thierischen und geistigen Natur streng festhielt und auf dem Grunde dieser in sich unterschiedenen Einheit, dieser Mischung, wie er es nannte, das Ethische in seiner Vollendung durch das Aesthetische, die

Freiheit in der Absolutheit ihrer Erscheinung durch die Schönheit vermittelte. Hierin ging Schiller über Kant weit hinaus. Der Philosoph vermochte sich an der moralischen Innerlichkeit zu genügen; der Dichter konnte von der Welt, von der Natur, vom holden Schein des Sinnlichen nicht abstrahiren. Er wollte nicht blos gewissenhafte Reinheit des Handelns, nicht blos Unschuld, Großheit der Gesinnung, er wollte auch Schönheit in der Darstellung des Sittlichen und bemühete sich, zu zeigen, wie die ächte Schönheit, die wahre Kunst zur Sittlichkeit, die ächte Sittlichkeit zur Schönheit führe. Wie tief Schiller seinen Gegenstand erfaßt hatte, erhellt besonders aus den letzten Briefen, in denen er die Nothwendigkeit berührt, der Sittlichkeit des Einzelnen durch die Verfassung des Staates einen Halt zu geben, indem derselbe die Kunst als die Befreierin des Menschen von der Wildheit der Begierde, von der Rohheit der thierischen Triebe mit Bewußtsein in sich als ein organisches Element aufnehmen müßte. „Existirt aber auch ein solcher Staat des schönes Scheines," fragt Schiller am Schluß, „und wo ist er zu finden?" Er antwortet: „Dem Bedürfniß nach existirt er in jeder feingestimmten Seele; der That nach möchte man ihn wohl nur, wie die reine Kirche und die reine Republik, in einigen wenigen auserlesenen Zirkeln finden, wo nicht die geistlose Nachahmung fremder Sitten, sondern eigene schöne Natur das Betragen lenkt, wo der Mensch durch die verwickeltesten Verhältnisse mit kühner Einfalt und ruhiger Un-

mentale, über die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechts u. a. hervorgegangen. Ein Aufsatz über das Erhabene vom J. 1796 hat übrigens einen Vorgänger an einem andern mit demselben Titel vom J. 1792, bei welchem Schiller ausdrücklich bemerkte, daß er zur weiteren Ausführung einiger Kantischer Ideen bestimmt sei. Dieser Aufsatz fehlt in der Gesammtausgabe Schiller's und man muß ihn in der Döringschen Nachlese zu derselben aufsuchen, wenn man ihn nicht in der alten Thalia gerade zur Hand haben kann.

Worin nun Schiller mit Kant, abgesehen von dem allgemeinen ästhetischen Principien, besonders übereinstimmt, das ist in Begeisterung für das Moralische, eine Begeisterung, um derentwillen die romantische Schule, die sich in ihrer genialen Willkür dadurch genirt fühlte, Schiller als einen kleinlichen, niedrigen Geist behandelte. Schiller mußte daher darauf verfallen, die Kunst, weil er sie so hoch stellte, auch in ihrem Verhältniß zur Sittlichkeit zu betrachten; er mußte die Gedanken, die er in jenem oben berührten Gedicht: die Künstler angedeutet hatte, ausführlich entwickeln. Dies geschah in den seelenvollen Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechts, in denen er, ganz seiner ursprünglichen, in der Dissertation zu Stuttgart aufgestellten Grundsätzen getreu, den Zusammenhang der thierischen und geistigen Natur streng festhielt und auf dem Grunde dieser in sich unterschiedenen Einheit, dieser Mischung, wie er es nannte, das Ethische in seiner Vollendung durch das Aesthetische, die

Freiheit in der Absolutheit ihrer Erscheinung durch die Schönheit vermittelte. Hierin ging Schiller über Kant weit hinaus. Der Philosoph vermochte sich an der moralischen Innerlichkeit zu genügen; der Dichter konnte von der Welt, von der Natur, vom holden Schein des Sinnlichen nicht abstrahiren. Er wollte nicht blos gewissenhafte Reinheit des Handelns, nicht blos Unschuld, Großheit der Gesinnung, er wollte auch Schönheit in der Darstellung des Sittlichen und bemühete sich, zu zeigen, wie die ächte Schönheit, die wahre Kunst zur Sittlichkeit, die ächte Sittlichkeit zur Schönheit führe. Wie tief Schiller seinen Gegenstand erfaßt hatte, erhellt besonders aus den letzten Briefen, in denen er die Nothwendigkeit berührt, der Sittlichkeit des Einzelnen durch die Verfassung des Staates einen Halt zu geben, indem derselbe die Kunst als die Befreierin des Menschen von der Wildheit der Begierde, von der Rohheit der thierischen Triebe mit Bewußtsein in sich als ein organisches Element aufnehmen müßte. „Existirt aber auch ein solcher Staat des schönes Scheines," fragt Schiller am Schluß, „und wo ist er zu finden?" Er antwortet: „Dem Bedürfniß nach existirt er in jeder feingestimmten Seele; der That nach möchte man ihn wohl nur, wie die reine Kirche und die reine Republik, in einigen wenigen auserlesenen Zirkeln finden, wo nicht die geistlose Nachahmung fremder Sitten, sondern eigene schöne Natur das Betragen lenkt, wo der Mensch durch die verwickeltesten Verhältnisse mit kühner Einfalt und ruhiger Un-

schuld geht, und weder nöthig hat, fremde Freiheit zu kränken, um die seinige zu behaupten, noch seine Würde wegzuwerfen, um Anmuth zu zeigen."

Es würde hier zu weit führen, specieller nachzuweisen, wie Schiller's Philosopheme über Schönheit und Kunst zwischen der Kantischen und Schelling'schen Philosophie die Mitte bilden. Es soll nur noch angedeutet werden, daß Schiller, besonders nachdem er von Jena nach Weimar hinübergegangen war, mit Göthe die interessantesten Erscheinungen der Philosophie durchzusprechen pflegte. Der Briefwechsel zwischen beiden hat uns hiervon noch zahlreiche Proben geliefert. Göthe war es sehr angenehm, seinen Realismus, der beständig auf das Concrete ging, durch Schiller's Idealismus ergänzt zu sehen, so wie dieser seinerseits aus der Breite der Göthe'schen Empirie die reichste Nahrung sog. Eine der tiefsten Erörterungen, zu welchen es schriftlich unter beiden kam, dürfte wohl durch Göthe's Studien zur Farbenlehre veranlaßt sein; es ist der 408te im Anfang des Jahres 1798 geschriebene Brief, in welchem Schiller Göthe anräth, seine Ansichten über die Geschichte der Optik nach den Kategorien durchzugehen; er würde einen großen Gewinn davon haben. Vorahnend, daß Göthe einen solchen Versuch ohne nähere Bestimmung wohl nicht unternehmen werde, giebt er ihm selbst sogleich eine ausführliche Anleitung, die ein glänzender Beweis des tiefen Eindringens Schillers in die Transcendentalphilosophie ist, indem er eben so sinnreich als deutlich die verschiedenen Stufen des

Erkennens auseinanderlegt. Er unterscheidet zuerst den Empirismus, der die gemeine Wirklichkeit, das unmittelbare Dasein eines Objects zum Inhalt hat; der Gegensatz desselben ist der Rationalismus, der sich mit der Möglichkeit eines Gegenstandes, also vornämlich mit der Causalität beschäftigt. Erst die Syntheſe der kategorischen Erfahrung und des problematischen Denkens giebt drittens den Standpunct eines rationellen Empirismus, in welchem die Nothwendigkeit der Vernunft von der Wirklichkeit der Existens nicht mehr getrennt werden kann. Schiller hat die Mühe nicht gescheut, jede dieser Erkenntnißstufen nach den bekannten vier Kantischen Kategorien speciell durchzugehen, wodurch der Brief erst rechten Werth erhält. Daß er, während er die tiefsten Bewegungen der Philosophie mit ganzer Seele theilte, das servum imitatorum pecus der Kantischen Schule in bittern Xenien nach Herzenslust geißelte, können wir nur natürlich finden. Manche dieser Xenien, wie das die Körner zu thun haben, wenn die Könige bau'n u. s. f. haben ihre treffende Gewalt auch daran erprobt, daß sie bei uns beinah sprichwörtlich geworden sind. Zuweilen nahm auch sein ironischer Humor gegen seichte Ueberschwänglichkeit der Philosophanten eine Laune an, deren Sarkasmus ich medicinisch nennen möchte und der daran erinnert, daß Schiller's Jünglingsalter der Medicin gewidmet war, wie wenn er in dem Eingang des Gedichtes: die Philosophen; den Lehrling sagen läßt: Gut, daß ich Euch, Ihr Herren,

in pleno beiſammen hier finde, denn das Eine, was noth, treibt mich herunter zu Euch! oder wenn er 1795 ſcherzt:

Doch weil, was ein Profeſſor ſpricht,
Nicht gleich zu Allen dringet,
So übt Natur die Mutterpflicht,
Und ſorgt, daß nie die Kette bricht,
Und daß der Reif nie ſpringet.
Einſtweilen, bis den Bau der Welt
Philoſophie zuſammenhält,
Erhält ſie das Getriebe
Durch Hunger und durch Liebe.

X.

Ludwig Tieck und die romantiſche Schule.

Vorträge, gehalten vor einer gemiſchten Geſellſchaft auf dem Schloß zu Königsberg im Februar und März 1838.

Der Verfaſſer der nachfolgenden Betrachtungen verdankt der Tieck'ſchen Poeſie ſo unendlich vielen Genuß, er iſt ein ſo großer Verehrer der perſönlichen Liebenswürdigkeit des Dichters, daß er durch den herben Angriff, der ſeit den letzten vier, fünf Jahren auf denſelben gemacht wurde, ſich nicht weniger verletzt fühlte, als durch die Uebertreibung der Schmeichelei, mit welcher W. Menzel in ſeinem Buche zur Deutſchen Literatur Tieck vor einem Decennium apotheoſirte. Dadurch entſtand in ihm das Bedürfniß, der Sache auf den Grund zu kommen. Ein großes Genüge that ihm zwar ſchon, was Hotho in ſeinen Vorſtudien für Leben und Kunſt über Tieck geſagt hatte. Wenn er aber las, was Heine, Schleſier, Laube, Gutzkow, Mundt und Andere gegen Tieck Tadelndes vorbrachten, ſo fand er, daß doch noch mehr in das Einzelne gegangen werden müſſe, um eine Geſtalt, wie Tieck, in ihrer Licht- und Schattenſeite zu

enträthseln. Tieferes, als Hotho, hat er wohl nicht zu sagen, wohl aber literarisch Erschöpfenderes. Er gesteht, daß er oft gegen die Tieck'sche Poesie sich hat kehren müssen, allein er weiß auch von sich, daß alle Polemik bei ihm zugleich eine apologetische, d. h. eine solche zu sein sucht, welche die Individualität gelten läßt und dieselbe nicht, wie es in der neueren Zeit so vielfach Unsitte geworden, irgend einer vorgefaßten Kategorie opfert. Uebrigens giebt er nur die Hauptresultate seines Nachdenkens über diesen Gegenstand und glaubt das Allgemeinere der geschichtlichen Ganges, die Bekanntschaft mit dem Stofflichen u. s. w. voraussetzen zu können. Man nehme seine Kritik als eine Ergänzung der bisherigen.

Seit der Julirevolution hat sich in der Deutschen Literatur eine Schule gebildet, welche die moderne genannt zu werden pflegt. Ihre Vorgängerin ist die romantische, deren Geburtszeit mit den letzten convulsivischen Bewegungen der großen Revolution am Ende des vorigen Jahrhunderts ziemlich zusammenfällt. Diese Schule unterscheidet sich in der Poesie als solcher sehr wenig von derjenigen, welche wir vor ihr als die Sturm- und Drangperiode zu bezeichnen gewohnt sind. Heinse, Maler Müller, Lenz, Klinger, Göthe sind vollkommen eben so romantische Dichter, als Tieck, Brentano u. s. w. Romantisch ist daher nur ein conventioneller Ausdruck, auf dessen nähere Bestimmung es ankommt, um ihn in dem ausschließlichen Sinne zu fassen,

in welchem er von den Neueren gebraucht wird. Und hier springt denn sogleich das Kritische und Negative in die Augen, mit welchem die sogenannte romantische Schule ein System des Lebens und der Kunst dem Bestehenden entgegenstellte. Was in Göthe, Lenz u. s. f. in der That ein Drang des Geistes gewesen war, von einer verknöcherten Gestalt des Daseins sich zu befreien und in die wahrhafte Idee sich zu vertiefen, das war in der romantischen Schule bereits ein reflectirtes Selbstbewußtsein. Sie machte die allseitige Consequenz der vor ihr eingeschlagenen Richtungen. Erfunden hat sie eigentlich nichts, wohl aber fortgesetzt und bis zum Extremen gesteigert. Das Neue in ihr war nur das Bewußtsein, mit welchem sie die gegebenen Richtungen ausbeutete. Sie mußte deshalb auch wesentlich literarisch verfahren, eine Eigenheit, welche auf die moderne Schule in noch höherem Grade übergegangen ist. In der Kritik that sie nichts, als das, was Lessing schon begründet hatte, vollenden. Lessing hatte die Autorität der Franzosen als des alleinseligmachenden Credo's in der Kunst gestürzt; er hatte die ächte Anschauung der Alten wiederhergestellt; er hatte englische, italienische, spanische Muster herbeigezogen; er hatte auf die ältere deutsche Literatur aufmerksam gemacht, seit er in Wolfenbüttel lebte. Eschenburg, Bertuch, Bodmer u. A. waren bei diesem Geschäfte gewissermaßen seine Handlanger. Die beiden Schlegel entwickelten mit Geist und Sachkenntniß die von ihm gemachten Anfänge.

Wahrhaft Neues in der Weise, wie man dem Laokoon, der Dramaturgie dies Prädicat ertheilen muß, brachten sie nicht in die Kritik; allein es war ein großes Verdienst, daß sie Lessing größtentheils richtig verstanden und seine Winke mit Geschmack befolgten. Friedr. Schlegel zumal machte aus Lessing ein förmliches Studium, worin es ihm noch Niemand wieder nachgethan. So oft auch Lessing's Name neuerdings bei uns genannt worden, so hat doch noch Keiner eine tiefere Erkenntniß von ihm verrathen. A. W. Schlegel übersetzte nun auch den Shakespeare, den Calderon; Tieck den Don Quixote u. s. w. Diese Dichter wurden, obschon bei uns auch früher übersetzt und nachgeahmt, in der Kritik erst jetzt recht tonangebend.

Suchen wir die Geschichte der romantischen Schule zu überblicken, so stellt sie in sich selbst folgende Epochen dar:

1) eine skeptisch-religiöse der Entzweiung mit dem Leben. Diese endete doppelt. Einerseits hatte sie eine bestimmte Gestaltung der Religiosität zum Resultat; andrerseits ward die unmittelbar gegebene Wirklichkeit an dies gefundene Ideal angehalten und gegen dessen Erhabenheit als in sich nichtig verspottet. Der Tragödie des Schmerzes gesellte sich die Komödie der Ironie.

2) Die Religiosität war wesentlich eine subjektive; die komische Vernichtung der Gemeinheit war es ebenfalls. Die Kunst fordert aber Objectivität. Man mußte daher dem Skeptischen einen dogmatischen Charakter zu geben suchen. Da jedoch die Gegenwart von der ironischen

Subjectivität nur zufällig als ihr adäquat anerkannt wurde, ſo konnte man in ihr ſich nicht befriedigt finden. Man ſprang alſo von ihr ab in das Jenſeits der Sage und contraſtirte das Mittelalter mit der Gegenwart. Eine claſſiſche Dichtung war bei dieſer Tendenz unmöglich, denn das Claſſiſche erfüllt unter vielen andern Forderungen immer auch die, der Zeit, worin es erſcheint, ein völliges Genüge zu leiſten, ihr zu ſagen, was ſie iſt, ſie ſich ſelbſt erkennen zu laſſen. Man mußte daher den Mangel an Tiefe durch Trübheit zu erſetzen ſuchen und fiel ſo in das Dämoniſche, Geſpenſtiſche.

3) Das Streben, aus dem komiſch Negativen herauszukommen, war alſo mißglückt. Die Poſition war nur eine künſtliche geweſen und daher bald genug in ſich ſelbſt hohl geworden. Man mußte daher einen neuen Verſuch machen, dem Romantiſchen Daſein zu geben. Dies geſchah durch ein Anſchmiegen an die mannigfachen religiöſen, ſittlichen, äſthetiſchen Verwickelungen der Geſellſchaft. Es entſtand die ſociale Novelle. Da jedoch die meiſten Dichter der romantiſchen Schule ſich der Zeit und der von ihr geforderten Form durch das Mährchen, das Mittelalter, das Romaniſche (im Gegenſatz zum Germaniſchen) zu ſehr entfremdet hatten, ſo fielen ſie bei ihren Verſuchen nur zu häufig und zu ſehr in das Nebuloſe des Mittelaltrigen und Mährchenhaften zurück.

Derjenige Dichter, der in ſeiner reichen Productivität alle dieſe Phaſen durchlaufen iſt, der ſie immer zu ihrer entſchiedenſten Geſtalt fortbildete, der im Einzelnen oft

die neuen Wendungen eröffnete, der unermüdet poetisch, wie kritisch thätig war, ist Ludwig Tieck. Er ist der Mittelpunkt der romantischen Schule; seine Geschichte ist ihre Geschichte und umgekehrt.

Einen harmloseren Anfang der poetischen Productivität kann man kaum machen, als Tieck gethan. Die reine Lust dichterischen Gestaltens trieb ihn dazu. Seine phantastitische Erzählung Abdallah schrieb er noch als Gymnasiast und mit der größten Gutmüthigkeit gab er sich den buchhändlerischen Speculationen des jüngeren Nicolai hin, bis er allmälig einsah, wie derselbe ganz etwas Anderes in ihm suchte und aus ihm machen wollte, als er war und sein wollte. Der pseudonyme Titel selbst, Peter Leberecht, unter welchem Tieck damals für die Straußfedern u. s. f. Beiträge lieferte, ist noch ein Denkmal der Gellert'schen Bürgermoral, des Rabner'schen satyrischen Spaßes, womit der junge Autor die Aufklärungstendenzen seines Verlegers unterstützte. Eine so zum Dichter organisirte Natur wie die Tieck'sche mußte aber von den Widersprüchen des Lebens tiefer erfaßt und auf eine Krisis der Selbstbesinnung bedrängt werden, worin sie sich von allen Vorurtheilen zu reinigen, mit allen Zweifeln zu kämpfen und eine Summe für das Wahre und Gewisse zu ziehen unternahm. Diese Krisis erzeugte in ihm zu Anfange der neunziger Jahre den in Briefen geschriebenen Roman William Lovell. Von Seiten der Kritik ist derselbe viel zu wenig beachtet, und doch ist er das Tiefste und Eigenthümlichste, was Tieck hervor-

gebracht hat. Die künstlerische Oekonomie hat manche große Fehler, aber doch nur solche, wie sie in genialen Jugendwerken überhaupt vorkommen, ein Sichgehenlassen in der Schilderung untergeordneter Momente, ein zu starkes Accentuiren von Nebenpersonen. Die psychologische Tiefe, mit welcher die Charakterentwickelung Burton's und Waterloo's, des Andrea, geschildert ist, muß die größte Bewunderung erregen. Der alte am Christenthum festhaltende Diener Lovell's ist unübertrefflich und Lovell selbst erscheint in der Folie des verständigen Mortimer, des formell geschmeidigen, eudämonistischen Rosa, des nordisch zerrissenen, phantastischen, dämonischen Balder als der vielseitigste Anempfinder ohne allen Charakter. Lovell ist mit Werther verglichen. In Bezug auf die Dichter will ich diesem Vergleiche nicht entgegentreten. Göthe rettete sich in seinem Werke so gut, als Tieck in dem seinigen. In Lovell und Werther selbst dagegen findet nur die allgemeine Aehnlichkeit statt, daß beide mit melancholischer Skepsis kämpfen. Aber die Begründung dieser Skepsis ist eine sehr verschiedene. In Werther ist es die innigste, den ganzen Menschen durchdringende Leidenschaft, welche ihm auch die Elasticität des Denkens giebt, das Universum zu umfassen und in ihm zu suchen, was ihm die nächste Wirklichkeit versagt: Liebe! Er wühlt sich mit seinen zweischneidigen Zweifeln in die bodenlosesten Abgründe und wird doch zugleich von den süßesten Schauern der Erkenntniß der Schönheit der Welt durchrieselt; allein alle Hoheit der Natur, alle Weite der Welt,

alle Werke der Kunst sind nicht Lotte, nicht ihre Liebe. Er ermordet sich, nachdem er sich innerlich ausgehöhlt hat.

Bei Lovell suchen wir eine solche Energie vergebens. Er liebt und glaubt von sich momentan, die Gluth der wahrsten Leidenschaft zu empfinden; aber er täuscht sich selbst. Er liebt Emilien in England, Constanzen in Frankreich, Rosalinden in Italien; er hat für die Hetären Roms die zärtlichsten Neigungen. Als Constanzes letzte Gunst ihn beglückt hat, schreibt er ein Gedicht nieder, was mit Schiller'scher Emphase endet:

Ha! mögen nun mit Feuerschwingen
Sich Blitze dicht an Blitze reihn;
Mag Donner hinter Donner springen,
Ich will mit Tod und Schicksal ringen,
Bleibt sie, nur sie auf ewig mein!

Er ist ein Sanguiniker, ein Knecht der unmittelbaren Gegenwart. Er hat im bösen Sinne ein gutes Herz, aber keinen Willen, keine Concentration. Er setzt sich an den Farotisch des Lebens mit dem Vorsatze, recht gemessen, recht umsichtig sein Geld zu wagen und ruft in ironischem Uebermuthe im nächsten Augenblicke: va banque! Nachdem er durch das Elend sogar der Straßenbettelei durchgeschleppt ist, nachdem er allen Genuß erschöpft hat, nachdem eine matte velleitas in ihm sich regt, ein neues Dasein zu beginnen, kann ihm nichts Wünschenswertheres als der Tod begegnen. Jedoch tödtet er nicht sich selbst, wie Werther seinen Mord mit einer gewissen religiösen Feierlichkeit begeht; er wird erschossen, im Duell, und hat selbst sein Herz mit Coquet-

terie zur Zielscheibe gemacht. Man kann Lovell nicht besser charakterisiren, als der alte Andrea (Waterloo) thut: „Du hast dir seit lange unbeschreibliche Mühe gegeben, dich zu ändern, und du bildest dir auch ein, gewaltsame Revolutionen in deinem Innern erlitten zu haben und doch ist dies alles nur Einbildung. Du bist immer noch derselbe Mensch, der du warst. Du hast gar nicht die Fähigkeit, dich zu verändern, sondern du hast aus Trägheit, Eitelkeit und Nachahmungssucht Manches gethan und gesagt, was dir nicht aus dem Herzen kam.“

Eine geistreiche Genußsucht und Charakterlosigkeit Lovell's und als Resultat, der Zustand der Blasirtheit, sind das, wodurch dieser Charakter in unserer Literatur ganz neu dasteht als der Aeltervater einer Menge immer schwächlicher gewordener Kinder. Lovell ist der Charakter, durch welchen Tieck sich in den Besitz der Ironie brachte, mit dem Gehalte des Lebens, auch in den höchsten Beziehungen, ein selbstsüchtiges Spiel zu treiben. Es sind nirgends feste Grenzen, vor denen die Willkür mit Ehrfurcht zurückginge und welche der alte Diener, wenn er seinem Bruder, dem Gärtner, die rührend naiven Briefe schreibt, so wohl inne hat.

Sehr bezeichnend ist auch, daß Lovell durch den Schimmer des Geheimnisses, des Thaumaturgischen von Andrea gekirrt und betrogen wird. Der blasirte Mensch hat immer einen Hang zu gemachten Religionen, die organisch erwachsenen sind für seine abgenutzten Nerven ungenießbar; die Schwäche hofft immer

auf das von Außen Kommende. Uebrigens war der Hang, geheime Gesellschaften zu bilden, neue Religionen zu stiften, Wunder zu glauben, damals noch an der Tagesordnung und hat sich auch in vielen Werken unserer Belletristik reflectirt. Göthe's Cagliostro, die Gesellschaft des Abbé, welche den Wilhelm Meister erzieht, Schiller's Geisterseher, Werner's Söhne des Thales, Zschockke's graue Brüder u. s. f. sind solche Reflexe, denen die Gesellschaft des Andrea wohl zugezählt werden kann.

Der Inhalt des William Lovell ist also eigentlich die Verstimmtheit, welche aus der schrankenlosen Ungebundenheit der Subjectivität entspringt. Die Mißlaune geht nie bis zur absoluten Verzweiflung, die sodann in eine positive Wiedergeburt umschlagen müßte, sondern das Subject weiß sich durch sich selbst zu trösten; es ist reich an Entschuldigung; es belächelt die ordinären Vorstellungen der gewöhnlichen Menschen; es findet sich so genial in seinen Verirrungen; es weidet sich so behaglich an den es zerrüttenden Leidenschaften und ihren Conflicten; es wirft sich von einer Situation in die andere — kurz, es bleibt der Meister alles Inhaltes und hat es in der Gewalt, Alles an sich und seiner Geschichte interessant zu finden. Mag es, wie Lovell, unter Räubern, Bettlern, Huren leben — eigentlich ist es ihm ganz recht. Tieck suchte nun dieser Entleerung von allem substantiellen Gehalte ein Werk entgegenzusetzen, worin derselbe die Basis ausmachte; diese Wendung ist ein Beweis der wahrhaften dichterischen Weihe Tieck's, das Zeugniß, aus

der Verflüchtigung der Subſtanz durch das ſubjective Belieben ſie wieder zu gewinnen. Dies Werk waren Sternbald's Wanderungen. Man kann daſſelbe nicht recht verſtehen, wenn man ſich nicht ganz in jene Zeit verſetzt, in welcher die Religion ſo ſehr geſunken war, daß der nach Ewigkeit dürſtende Geiſt der Beſſeren ſich in den wunderlichſten Experimenten herumwarf, eine neue Kirche zu ſtiften. Für die Deutſchen wurde die Kunſt das neue Evangelium. Winkelmann, Leſſing, Herder, Heinſe hatten den Enthuſiasmus für ſie allmälig heraufbeſchworen; aber zum Cultus des Antiken, zur Andacht für die Sculptur (man denke nur an Göthe's erſten Beſuch des Dresdner Cabinets!) geſellte ſich nun auch die Begeiſterung für das Mittelalter, welche von der dilettantiſchen Beſchäftigung mit der Poeſie deſſelben auch auf die bildende Kunſt überging. Fiorillo's Verdienſte ſind hier zu erwähnen, ſein Einfluß auf Tieck, als dieſer mit Wackenroder in Göttingen bei ihm Kunſtgeſchichte hörte. Wackenroder, der früh Hingeſchiedene, war einer der erſten, der für das Mittelalter auch in dem Sinne erglühte, daß er den Katholicismus in demſelben als ein höheres Element gegen den Proteſtantismus hervorhob, ohne eine Oppoſition zu beabſichtigen. Es war die Freude eines kindlichen Gemüthes, da Geiſt und Leben zu finden, wo, der dermaligen gemeinen Anſicht zufolge, nur Barbarei, nur Aberglaube, Unwiſſenheit geherrſcht haben ſollten. Darum drang Wackenroder auch ſo tief in die Myſterien der Kirchen-

musik und hat ihrem Studium einen mächtigen Anstoß gegeben. Er war eine priesterliche Seele im ächten Begriffe des Wortes, voll Keuschheit, voll Liebe, voll göttlicher Sehnsucht. In seiner Unbefangenheit und Selbstopferung muß er etwas von Spinoza an sich gehabt haben. Man lese nur seine Briefe des Pater Berglinger! Da nun Heinse im Ardinghello die italienische Malerei schon fortgenommen hatte, so war es von Tieck ein richtiger Griff, die Deutsche zum Gegenstande zu machen und in ihrem Mittelpuncte Albrecht Dürer, der ebensowohl nach den Niederlanden hinunter, als nach Italien hinaufreichte. Diese Darstellungen sind meisterhaft. Wir können gleich hier bemerken, daß Tieck in solchen poetisch freien Schilderungen eines großen Künstlerlebens immer gleiche Virtuosität bewährt hat, wie später nämlich an Shakespeare und Camoens. Leider schweiften die Wanderungen einerseits in üppige Badescenen, andererseits in eine seltsame Naturmystik, in ein phantastisches, schon einmal im Lovell an Balder dargestelltes Träumen über die Natur aus und verloren dadurch ihre ursprüngliche Tendenz, so daß vielleicht hierin auch der Grund ihrer Nichtvollendung liegt.

Die Kunst wurde also selbst Gegenstaud der Andacht. Da sie in der That das Göttliche darstellt, so widerspricht es ihrem Begriffe nicht, religiös gefaßt zu werden; im Gegentheil muß sie eine solche Auffassung fordern. Allein sie geräth in eine schiefe Stellung, wenn die Religion als solche nicht neben ihr ein selbstständiges Dasein

behaupten soll. Nur Einmal in der Weltgeschichte, in Hellas, hat es eine Kunstreligion im absoluten Verstande gegeben. Das Christenthum ist mehr als Kunstreligion. Es verhält sich nicht negativ gegen die Kunst: es läßt sie frei in allen ihren Formen, aber es geht nicht darin auf, sondern immer darüber hinaus; es ist nicht auf der Kunst, sondern seine Kunst ist auf ihm begründet. Als Entwickelungsmoment wird die Kunstandacht innerhalb des Christenthums immer da sein, niemals aber an die Stelle des Glaubens selbst treten können. Nicht die Kalokagathie, sondern die Freiheit durch die Wahrheit sind das Letzte, worauf das Christenthum hinausgeht. Heiligenbilder malen und schauen, Legenden dichten und lesen, Kirchen bauen und bestaunen u. s. f. ist noch keineswegs eine Erfüllung des religiösen Ernstes. Diese Hinführung der Kunst zur Religion hat Tieck nicht vollbracht, sondern dies war das Streben seines Freundes Novalis. Wollte man denselben völlig würdigen, so könnte dies nur in einer Geschichte der neuesten Philosophie geschehen. Denn er bezeichnet den innern Uebergang aus der Fichte'schen Wissenschaftslehre in die Schelling'sche Naturphilosophie. Das Streben des Fichte'schen Ichs, das Nicht-Ich aufzuheben, ward bei ihm zur Sehnsucht, die, in sich unbestimmt, ins Schrankenlose, in eine schlechte Unendlichkeit ausging. Seine vielbesprochene „blaue Blume" ist das Symbol dieser gestaltlosen Auflösung, wie der stille Brand seines Geistes sein eigenes Leben zur Schwindsucht verzehrte. Die Philoso-

phie, wurde bei ihm zur Poesie und die Poesie gestaltete sich zum Mährchen; denn dasselbe erlaubt, die Bedingungen des gewöhnlichen Geschehens, die Schranken des Nicht-Ichs, willkürlich aufzuheben. Die bestimmte Erkenntniß aber, die Erfassung des Concreten, blieb bei ihm Fragment, denn die Wissenschaftslehre hatte dafür keinen systematischen Ort. Novalis war reich an positiven Kenntnissen, insbesondere aus den Naturwissenschaften, und wollte eine Totalität. Ich habe das Exemplar des Athenäums gesehen, das ihm gehört hatte. Hier hatte er am Rande mit zierlicher Schrift jedem Fragment den Namen der Wissenschaft beigefügt, worin es eingegliedert werden sollte. In ihrer Zerfallenheit waren diese mannigfaltigen Gedanken allerdings nur „Blumenstaub", wie er einen Theil derselben in den Jahrbüchern der preußischen Monarchie überschrieb; allein ein Blumenstaub, aus welchem viel Herrliches entsprossen ist, dem der Garten der Wissenschaft unendliche Befruchtung verdankt. Gedanken zu haben, ist in einer so überfüllten Welt, wie die unsrige, ziemlich wohlfeil. Allein es kommt darauf an, ob auch den vereinzelten Gedanken ein Princip zu Grunde liegt, das sie innerlich bindet. In bloß atomistischer Zerstreutheit belästigen sie vielmehr und machen gedankenlos, als daß sie zum Forschen und Sinnen anregten. Novalis Fragmente haben aber — wie Plato's Dialoge — ein Centrum, nach welchem sie gravitiren; in dieser Einheit liegt ihre erregende, zum Erfinden stimulirende Kraft, welche auch jetzt noch nicht er-

schöpft ist, nachdem Vieles von dem, was Hardenberg wollte, ahnte, weissagte, in Schelling's und Hegel's Systeme realisirt worden ist. Novalis machte in seinen Ofterdingen die Poesie zum Gegenstande der Darstellung. Die kurzen Perioden dieses chaotisch endenden Romans haben etwas Geisterhaftes an sich, als hätte sie ein schon gestorben gewesener Mensch geschrieben. Das Romanhafte ist sehr gleichgültig darin; was aber von der Kunst, der Geschichte, der Geologie, der Natur, der Liebe gesagt wird, meist classisch. Die Liebe Hardenberg's hatte jedoch etwas Vampyrartiges an sich. Küssen und Sterben spricht er selbst als identisch aus; solchen Untergang aber als das höchste Leben. Die Liebe nimmt und giebt ohne Maaß. Wenn wir nun vorhin sagten, daß er die Kunst zur Religion hinübergeführt habe, so gilt dies weniger von seinem Romane, der zuletzt in wahnsinnige Träume sich verhaucht, als von seinen geistlichen Liedern.

Es ist sehr merkwürdig, daß Novalis, der herrnhutisch wie Schleiermacher erzogen, ungescheut mit seinem Bekenntniß von Christus unter den Kunstandächtigen hervortritt und bei aller Energie eingesteht, es „ohne einen Gott im Himmel auf Erden nicht aushalten zu können." Novalis, er, der einmal äußert, die Macht des Ichs über das Nicht-Ich müsse so weit gehen, daß der Mensch sich durch sein bloßes Wollen müßte tödten können; Novalis, der sich längst den unterirdischen Göttern geweiht hatte, der mit der Nacht und

dem Tode so innig befreundet, dessen Geist mit dem Geiste der Menschheit so fest verbrüdert war, singt doch:

Was wär' ich ohne dich gewesen,
Was würd' ich ohne dich wohl sein?
Zu Furcht und Aengsten auserlesen,
Stünd' ich in weiter Welt allein.
Nichts wüßt' ich sicher, was ich liebte,
Die Zukunft wär' ein dunkler Schlund,
Und wenn mein Herz sich tief betrübte,
Wem thät' es seine Klagen kund?

Solche Töne waren den sogenannten Gebildeten, den poetisirenden, philosophirenden, kritisirenden Menschen fremd geworden und durchbebten die Gemüther mit heimlicher Gewalt. Diese geistliche Lyrik ist die Krone von Hardenberg's Poesie, wie ihm denn als Lyriker in der romantischen Schule Niemand, weder Tieck noch einer der beiden Schlegel oder sonst Jemand gleich zu stellen. Keiner ist so intensiv wie er. Z. Werner und Fr. Schlegel haben später zuweilen das Meßglöckchen erklingen lassen: bei Novalis aber dröhnt, auch im zartesten Verse, beständig der chorartige Klang der Kirchenglocke. Es wäre nur Einer hier zu nennen, Einer, mit welchem sich die Literarhistoriker noch nicht abgegeben haben, ihn zu rangiren, wie sie es heißen. Dieser Eine war der Form nach Hardenberg's Gegentheil; er war in Hellas heimisch und dichtete in den schönsten Metren, die der griechische Geist ersonnen, aber sein Gemüth war ächt romantisch. Dieser Pendant zu Novalis bist Du, unglücklicher Hölderlin! Ach, jetzt versteht Dich Niemand mehr, und

Du haſt wohl gethan, Dir Deine „Kamalattaſprache“ zu erfinden, um nur noch mit Dir ſelbſt umzugehen und über das Ἓν καὶ πᾶν zu brüten, was Du an Deine Wand mit großen Buchſtaben geſchrieben! Du biſt wahnſinnig! War es eine Ahnung Deines Schickſals, als Du Deinen Roman Hyperion nannteſt, welcher die Zügel der durch den Aether dahinjauchzenden Sonnenroſſe einſt dem Phaëthon überließ, die den Jüngling in den Eridanus ſchleuderten? Aber gewiß, wenn irgend einer, ſo verdienſt Du der romantiſchen Schule beigezählt zu werden, Du, der Du ſangſt:

Mit ihrem heil'gen Wetterſchlage,
Mit Unerbittlichkeit vollbringt
Die Noth an Einem großen Tage,
Was kaum Jahrhunderten gelingt.
Und wenn in ihren Ungewittern
Selbſt ein Elyſium vergeht,
Und Welten ihrem Donner zittern,
Was groß und göttlich iſt, beſteht.

Fr. Schlegel wollte noch weiter gehen, als Tieck und Novalis; er wollte die Liebe mit der Kunſt identificiren. Allerdings giebt es eine Kunſt, zu lieben, die Ovidiſche oder die, welche die Liebe einen Jeden ſelbſt lehrt. Jede Liebe erzeugt ſich ihre eigene Methode. Allein ganz etwas anders iſt es, in die Liebe das äſthetiſche Element in der Weiſe hineinziehen, daß ſie auch eine plaſtiſche und pittoreske Befriedigung geben ſoll, wie der Maler Julius in Schlegel's Lucinde die rothen Vorhänge niederläßt, um die ſchönen Formen des nackten Leibes ſeiner Gelieb-

ten in noch schönerem Colorit zu schauen und ihre Göttlichkeit noch tiefer zu genießen. Diese Scene ist übrigens die crasseste im ganzen Büchlein und es mögen so Viele von der Lucinde gerade eben so falsche Vorstellungen haben, wie von Gutzkow's Wally. Sie halten sie für einen Priapeischen Roman, was sie gar nicht ist. Selbst die so berüchtigt gewordene „göttliche Grobheit" der Schlegel lautet in ihrer ursprünglichen Weise S. 30 folgendermaßen: „Es liege ursprünglich und wesentlich in der Natur des Menschen ein gewisser tölpelhafter Enthusiasmus, der gern mit allem Heiligen und Zarten herausplatzt, nicht selten über seinen eigenen treuherzigen Eifer ungeschickterweise hinstürzt und mit Einem Worte leicht bis zur Grobheit göttlich ist." Doch will ich über die Lucinde so wenig als über Schleiermacher's apologetische Briefe für dieselbe hier weitläufiger reden, da ich es schon an einem andern Orte, Kritik der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, S. XIV, gethan habe.

Schleiermacher selbst war, auch durch persönliche Verhältnisse, eng mit der romantischen Schule verflochten, besonders so lange sie ihren Heerd in Jena und sporadisch in Halle hatte. Man kann ihn als denjenigen betrachten, der das Bedürfniß aus dem Mißbehagen an dem factischen Zustande der Religion herauszugehen, völlig klar zu machen und auch positiv eine neue Gestaltung derselben anzugeben versuchte. Seine „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern" sind eine schöne Ausführung der Gedanken, welche Novalis in dem Frag-

mente über das Verhältniß der Aufklärung zum Glauben, der französischen Revolution zur Kirche so tiefsinnig und concentrirt ausspricht. Wenn die Reden mehr einen kritischen Charakter haben, so gab Schleiermacher in der Novelle: „die Weihnachtsfeier," auch eine positive Entwickelung. Diese Novelle ist jedoch von Kühne so genügend auseinandergesetzt und über die Reden findet man in meiner schon angeführten Kritik der Schleiermacherschen Glaubenslehre S. 11—17 so hinreichenden Aufschluß, daß ich hier aller weiteren Erörterung mich enthalte und nur bemerke, daß der Bau der Weihnachtsfeier so kunstreich und so durchweg dialogisch ist, daß man darin die Tieck'sche sociale Novelle mit ihrer Dialektik schon vorgebildet sieht. Ueber die Menschwerdung Gottes, über die Zeugung Christi hat sich Schleiermacher nirgends wieder so tief und liberal zugleich ausgesprochen. In seiner späteren Entwickelung neigte sich Schleiermacher bekanntlich immer mehr dem kirchlichen Dogma zu, so große Widersprüche auch noch zwischen ihm und demselben blieben. Wenn man aus Tieck's Poesie einen Schluß auf seine Beurtheilung der religiösen Eigenthümlichkeit Schleiermacher's sich erlauben dürfte, so würde er wohl mit Fr. Schlegel darin übereinstimmen, daß er in seiner Fortbildung mehr einen Rückschritt als einen Fortschritt sieht, und daß ihm wohl der prophetisch strafende und ermahnende Redner, der Bekämpfer der aufgeklärten Nüchternheit, aber nicht der emsige Diener des göttlichen Wortes innerhalb der bestimmten Gemeinde angenehm ist.

Schleiermacher ist also derjenige, in welchem die Skepsis und Religiosität der romantischen Schule aus dem Gebiete der Phantasie, der poetischen Unbestimmtheit bis zur entschiedenen Kirchlichkeit herausging, und Novalis — dem auch Schleiermacher in den Reden ein Denkmal setzte — zwischen ihm und Tieck die Mitte.

Die Kehrseite dieses Ernstes war die Komik. Für diese besitzt Tieck ein außerordentliches Talent. Die ganze Scala der Komik von der Albernheit, der Fratze, dem Spaße, durch die Laune, die Schalkhaftigkeit und den Witz, zur Persiflage, zur Ironie, zum Humor ist ihm geläufig. Insbesondere zeichnet er sich in der Kunst des Scherzes aus, die so selten ist, weil sie eine große Feinheit und Beweglichkeit des Geistes fordert, welche uns Deutschen bei unserer directen, dogmatisirenden Ehrlichkeit nur als eine Gunst des Geschickes, nicht als gemeines Erbgut zu Theil wird. Namentlich dieser Umstand ist Ursache, daß Tieck bei uns nie zum populären Schriftsteller werden kann. Um nun seine Komik sich begreiflich zu machen, ist man, nach deutscher Weise, zunächst ins Ausland gewandert und hat ihn mit andern Komikern verglichen. Man hat an Aristophanes erinnert. Allein wenn schon Tieck kein Lustspiel im gewöhnlichen Zuschnitte gegeben hat, wenn er in seinen dramatischen Compositionen dem Phantastischen den größten Spielraum ließ und oft die Tendenzen des herkömmlichen Lustspieles, die Prellerei eines geizigen, verliebten Vormundes, die Versöhnung schmollender Gatten, die sich gegenseitig in grund-

losem Verdachte haben u. s. w., verspottete, so ist doch zwischen ihm und Aristophanes ein sehr großer Unterschied. Denn der Letztere hatte für jede seiner Komödieen einen besonderen Mittelpunkt; er bekämpfte die Unpolitik, die Unreligiosität, die Unpoesie, Unphilosophie, Unweiblichkeit u. s. f. Bei Tieck hingegen sind alle seine Komodieen nur eine einzige, und man kann Scenen der einen leicht in die der andern hinübersetzen. Tieck greift Alles durch einander an. Es fehlt die innere Abgeschlossenheit der Idee und folglich auch die äußere Abrundung der Form. Wollte man aber, wie Heine, sagen, daß doch Tieck darin dem Aristophanes gleiche, daß er wie dieser der schaalen Aufklärung der Zeit, ihrer Sophistik, sittlichen Erschlaffung ein früheres Zeitalter entgegensetze, so ist das nur halb wahr, denn Aristophanes hing wirklich an der marathonischen Zeit; es war ihm der bitterste Ernst mit seinem Kampfe; der innigste Schmerz über den Untergang der altathenäischen Sitte lebte in ihm, und in den Parabasen bricht er oft mit seinem donnernden Zorne hervor. Solchen Mark und Bein durchdringenden Ernst vermissen wir bei Tieck; er hat keine Zeit zur entschiedenen Contrastirung; das Mittelalter, wie wir bald sehen werden, war für dieselbe nur eine künstliche Illusion, welche wirkungslos bleiben mußte.

Das Interesse der Opposition soll Tieck natürlich nicht abgesprochen werden, allein vom Interesse bis zum Kampfe auf Leben und Tod ist noch ein sehr weiter Schritt. Auch das kann man zugeben, daß bei der großen

Beschränkung der Censur in allen öffentlichen Aeußerungen über die factischen Zustände von Staat und Kirche unsere Belletristik oftmals so gut die Rolle eines politischen Journalismus übernehmen muß, als dies mit der alten Komödie der Fall war; allein Tieck ist nie absichtlich darauf ausgegangen, seine Poesie in ein so energisches Verhältniß zu Staat und Kirche zu setzen, als Aristophanes, der es gerade damit recht heilig hatte. Im Gegentheil hat er da, wo ihm solche Zumuthungen gemacht sind, sie immer von sich abgelehnt und die freie Phantasie als die alleinige Herrscherin im Reiche der Poesie ohne solche Beziehungen proclamirt. — Die Bemerkung, daß alle Komödieen Tieck's immer dasselbe darstellen, daß der Witz, der Scherz als solcher ihr Element, die Situation aber nur der fast zufällige Rahmen dafür ist, hat nun wohl zu der Vermuthung bewogen, daß das venetianische Lustspiel, daß die Masken des Gozzi und Goldoni, selbst was die Neigung zum Mährchen anbetrifft, Tieck's komische Vorschule gewesen seien. Denn ob z. B. der König bei Tieck als Vater des Zerbino oder als Skaramuz auftritt, ist ganz gleichgültig, es ist immer dieselbe Maske; der Hofrath ist immer der Hanswurst, der Pädagog immer der bornirte Narr der Aufklärung u. s. w. Allein ich glaube, daß man die Präcedenzen von Tieck's dramatischer Komik viel näher suchen kann. Auf einen so vielseitig gebildeten Menschen, wie Tieck, haben, wie sich von selbst versteht, die Venetianer, hat Aristophanes gewirkt. Was hat nicht endlich auf ihn gewirkt? Nicht

auch Shakespeare, nicht auch Cervantes? Allein daß unser deutsches Lustspiel mit Tieck aus seinem engen Kreise in eine solche Weite und Breite hinausschwankte und sich zu den tollsten Humoresken erkühnte, war durch Vorgänge in dem deutschen Drama selbst bedingt, welche man sonderbarer Weise ignorirt hat.

Die eine dieser Präcedenzen finden wir in der aristokratischen Literatur — in Göthe. Dacht' ich es doch! wird hier mancher Leser ausrufen. Wenn ein Hegel'scher Philosoph über Poesie spricht, so darf Göthe nicht fehlen. Was kann der Philosoph dafür, daß die Geschichte so ist, wie sie ist? Soll er sie a priori umdichten? Das ist von Euch selbst hart verpönt. Je empirischer, desto besser, desto gründlicher. Nun wohl. So gebt mir denn zu, daß Tieck aus Göthe das eifrigste Studium gemacht, und daß Göthe den Jahrmarkt zu Plundersweilen, Bahrt mit der eisernen Stirn, die Vögel, den Bürgergeneral, den Triumph der Empfindsamkeit, den vergötterten Waldteufel u. dgl. gedichtet hat, daß die Manier dieser Stücke ganz der Prototyp der Tieck'schen ist und daß man namentlich die Structur des Triumphes der Empfindsamkeit, der König, der Prinz, der Kammerherr, die Leidenschaft des Prinzen, die literarische Satyre u. s. w. u. s. w. ganz und gar schon die Reise nach dem guten Geschmack vom Prinzen Zerbino bevorworten. Ihr erinnert Euch auch wohl, daß Lenz mit Göthe in Straßburg sich innig befreundete und daß L. Tieck die sämmtlichen Schriften dieses auch von der Furie des Wahnsinnes

zerstörten Dichters 1828 mit einer trefflichen Einleitung herausgegeben hat. Den Einfluß Göthe's auf Lenz aber werdet Ihr zugestehen, weil er ein Factum ist, das aus Lenz selbst bewiesen werden kann. Im dritten Bande jener Sammlung S. 207—229 findet Ihr eine dramatische Skizze, Pandaemonium germanicum, welche zu dem Schönsten gehört, was wir im Fache der Komik besitzen. Die Anlage ist so großartig, die Ausführung so keck, die Satyre so scharf, die Sprache so kernig, daß man über die Lauheit, wenn nicht gar Unwissenheit unserer Literatoren billig ergrimmt sein muß, solche Productionen in ihren Geschichtklitterungen mit Stillschweigen zu übergehen, die für die Geschichte unserer Literatur, für die kritischen Controversen derselben von so großer Bedeutung sind. Ich kann hier auch nicht weitläufiger darauf eingehen, denn ich habe nur zu berichten, daß diese Lenz'sche Skizze von den Tieck'schen Komödieen sich durch nichts unterscheidet, die größere Straffheit der Behandlung etwa ausgenommen; im Tone jedoch, in der Auffassung herrscht eine Uebereinstimmung, welche Erstaunen abnöthigt. Ich will zur Veranschaulichung des Gesagten aufs Gerathewohl nur Eine Scene herausheben. Göthe klettert mit Lenz ein zackiges Gebirge hinan; in der Ebene versammeln sich die Nachahmer, die Philister, die Journalisten. Diese wollen gern auf den steilen Berg fabriciren in Eil ein Luftschiff und warten auf einen günstigen Wind von Göthe, sie flott zu machen.

Dritter. Mir wird auch die Zeit verflucht lang hier unten.

Vierter. Und ich will meine Acten in den Ofen werfen. Was nutzen einem die Brodstudia?

Fünfter. Und so können wir mit leichter Mühe berühmt werden.

Vierter. Und Geld machen obenein. Ich will eine Theaterzeitung schreiben.

Fünfter. Ich eine Theaterchronik.

Sechster. Ich einen Theateralmanach.

Siebenter. Ich einen Geist des Theaters

Achter. Ich einen Geist des Geistes. Das geneigte Publikum wird doch gescheut sein und pränumeriren?

Alle. Fort, laßt uns keine Zeit verlieren. Wer zuerst kommt, der mahlt zuerst.

(Heben sich alle auf ihrem Luftschiffe mit Göthens Wind und machen ihm ihre Complimente.)

u. s. w.

Die andere dieser Präcedenzen finden wir in der demokratischen Literatur, — im Volkstheater unserer Kaiserstadt Wien. Die harmlosen Singspiele, das Sonntagskind, das Donauweibchen u. s. w. sind in ihrer Heiterkeit für den leichtbeschwingten Scherz, für den musikalischen Witz der Tieck'schen Muse die rechte Basis gewesen. Hier fehlt die literarische Tendenz, welche die aristokratische Komik zu ihrer Würze zählt. Hier ist es das reine Behagen, das in sich selige Gelächter, der anspruchloseste, milde Humor des ganzen Daseins, worauf es ankommt. Und hier hat Tieck viel gelernt. Einer der größten komischen Züge dieses Dramas ist, daß im Grunde, trotz alles Handelns, die Sache nicht vom Flecke kommt. Das Donauweibchen ist in dieser köstlichen Tugend colossal. Der Ritter läuft von dem Donauufer aufs Schloß, vom

Schlosse an die Donau; Kasperle Larifari ebenso; jener seufzt und klagt, dieser lacht und bekommt Prügel; voilà tout! Das ist die ganze Handlung. Wir Deutsche sind in der That bewunderungswürdige Menschen. Wie weit ist es denn von einer solchen Anlage zu einer wahrhaft Aristophanischen Komödie? Unter dem jetzigen Censurverhältnisse werden wir freilich niemals eine bekommen. Platen's rühmliche Anstrengungen, seine Gabel, sein Ödipus, Jovialis (Moritz Rapp) Atellanen, sein so sorgfältig ausgearbeitetes Stück: Wolkenzug — wie Viele sind es denn, die von solchen Blüthen der Kunst auch nur Notiz nehmen, weil die Majorität der Leser im Pfuhl der trivialsten Novellistik und Romansudelei vergraben liegt und für höhere Conceptionen, für eine dichterische Sprache ohne Organe ist. Man stelle sich nur eine Komödie vor, wo, in Analogie mit dem Donauweibchen, ein König immer in heftiger Agitation erschiene, ein Courier beständig mit den wichtigsten Nachrichten käme und ginge, ein Telegraph in den lächerlichsten Capriolen sich unaufhörlich zerarbeitete, die Minister ihr dickes Portefeuille schweißtriefend umherschleppten, die Kammern in großen Reden für die Gefahr des Augenblicks, für die Forderungen des Zeitgeistes sich mit patriotischem Eifer longweilten, die Truppen hin und her marschirten und bramarbasirende Officiere den noch nie mit Blut befleckten Degen paradiren ließen; — man stelle sich diese thatlose Thätigkeit vor, ohne daß auch nur Ein Gesetz gegeben, Ein Urtheil gefällt, Eine nützliche Einrichtung getroffen, Ein Schuß gethan würde, son-

dern Alles auf dem kostigen status quo verbliebe — würde dies nicht eine kostbare Komödie sein? Das hat Tieck zum Theil auch wohl verstanden und in einer Zeitschrift, die Sängerfahrt, von F. Förster, Berlin, 1818, finde ich zum Ueberfluß sogar eine von ihm unternommene Bearbeitung des Donauweibchens, woraus ersichtlich, wie sehr ihn dies noch immer auf unserm Repertoir sich erhaltende Stück angeregt hat. Auch war eins seiner ersten Dramen, das Ungeheuer oder der bezauberte Wald, ganz in der leichten opernartigen Manier des Wiener Volkslustspiels gehalten. Der gestiefelte Kater, die verkehrte Welt, Zerbino, der von Tieck selbst auf dem Titel „gewissermaßen" eine Fortsetzung des gestiefelten Katers genannt wird, Däumchen, weichen nicht in der lockeren, phantastischen Methode, nur im Stoffe ab, indem sie die literarische Opposition entschiedener hervortreten lassen.

Die Nullitäten, welche Tieck in diesen Komödien auf das Ergötzlichste zu Grunde richtete, finden wir eigentlich in dem Kotzebue'schen Drama und dem Lafontaine'schen Roman in ihrer positiven Gestalt. Die scharfsinnige Kritik des Dichters streifte aber auch Vieles, was damals die Gesellschaft überhaupt bewegte, und man kann sich darüber am besten aus den Einleitungen unterrichten, welche er den verschiedenen Abtheilungen seiner gesammelten Werke vorgesetzt hat, wo er selbst die Detailbeziehungen, in die er damals verflochten war, aufdeckt. Die Hypersentimentalität der Liebe mit ihrem Phrasenschwulste;

die Großmannssucht; die Titelwuth; der Kamaschendienst; die schaale Bewunderung der Natur; die schlechte Nachahmung derselben, wie wenn ein Poet (Schmidt v. Werneuchen?) die Kiesel im märkischen Sande bedichtet; die elende Kritik; die religöse Flachheit, die aus dem Wunderhaß Profession macht; die Opferung aller Ideen auf dem hölzernen Altare der Nützlichkeit, — das waren die Themata, welche Tieck vorzüglich beschäftigten. Uebersehen darf man dabei nicht, daß er — und auch bei den Schlegeln im Athenäum galt dieser Grundsatz — die Persönlichkeiten gar nicht schonte. Nicolai, Feßler, Böttiger u. s. w. wurden namentlich aufgeführt und wacker gegeißelt. Insofern sich hierbei manche Keckheit zu weit vorwagte, ist gerade für die Schlegel und Tieck späterhin die Nemesis nicht ausgeblieben. Für die Veranschaulichung der negativen Elemente der damaligen Zeit werden die Tieck'schen Komödien mit ihrer feinen und allseitigen Beobachtung und ihrem humoristischen Sprudel immer eine der ersten Quellen bleiben.

Der Gegensatz zu dieser komödischen Richtung entstand aus dem Bedürfnisse, der Negation, die man verspottete, eine Position entgegenzusetzen. Zur Skepsis konnte man auch nicht zurück, denn sie war es ja, welche in der Komödie sich eigentlich in schönster Ausgelassenheit austobte. Indem aber die Skepsis zur Anerkennung des Glaubens geführt hatte und in der Gegenwart die lebendige Existenz desselben ebensosehr vermißt wurde, als ein intensiver Patriotismus ohne matte Philistereitelkeit, so

warf man ſich in das Mittelalter zurück, um aus ihm die Schatten volksthümlichen und kirchlichen Lebens zurückzubeſchwören. Die Aufklärung ſelbſt hatte ihrerſeits dieſen Rückgang auch vermittelt, denn es war einer ihrer ſtehenden Gemeinplätze geworden, das Mittelalter als die Summe der höchſten Barbarei in Staat und Kirche, in Kunſt und Wiſſenſchaft darzuſtellen. Die „finſtern Zeiten waren mit dem Begriffe des Mittelalters identiſch; der Staat war als Feudalismus Princip aller bürgerlichen Verknechtung, aller ariſtokratiſchen Anmaßung; die Kirche war als Papismus Princip alles Aberglaubens, aller ſittlichen Verdumpfung, aller Vernichtung der freien Moralität durch mönchiſche Askeſe; die Kunſt war gothiſches Fratzenwerk, Knittelversreimerei, die Wiſſenſchaft ein Wuſt nutzloſer Subtilitäten. Dieſe Auffaſſung, welche dem Mittelalter das größte Unrecht anthat, weil ſie daſſelbe nur in den Extremen ſeiner Auflöſung ergriff, herrſchte in allen Ritterromanen und Ritterdramen der damaligen Zeit nicht weniger, als in den Compendien der Geſchichte. Die Ritter erſchienen als Räuber und Säufer; die Geiſtlichen als Intriguanten, Kuppler und Wollüſtlinge u. ſ. w. Selbſt das durch Wieland begründete Rittergedicht ſchlug noch oft dieſe Töne an, obſchon es offenbar eine Idealiſirung des Mittelalters begann. Eine wiſſenſchaftliche Rechtfertigung deſſelben hatten auch ſchon die Schweizer dadurch eingeleitet, daß ſie den Sinn für die Erkenntniß des Fremdartigen in der Vergangenheit ſchmeidigten. Sie hatten nach dem Orient hingewieſen,

die Kühnheit seiner Mataphern vertheidigt, die Reize der biblischen Poesie bemerklich gemacht; sie hatten die Schauer der englischen und schottischen Balladen zu uns herübergebracht und dadurch eine Würdigung unserer eigenen volksthümlichen Poesie vorbereitet; sie hatten das Ungeheure der nordischen Phantasie, die dämmerungshellen Riesengestalten der altscandinavischen Dichtkunst mit der conventionellen Deutlichkeit der Französischen Poesie zu contrastiren angefangen, und endlich die Lieder der Minnesänger aus der Manness'schen Sammlung, die Fabeln des Bonerius, Chriemhildens Rache abzudrucken, den Parcival, den Wihelm von Oranse in Hexametern zu übersetzen Anstalt gemacht. Die romantische Schule setzte diese Bestrebungen fort und war auch literarisch dafür thätig; Tieck gab 1803 eine Uebersetzung der schönsten Minnelieder mit einer Einleitung heraus, welche den musikalischen Geist derselben trefflich entwickelte; später schrieb er in Rom den König Rother ab und bearbeitetr eine Scene daraus, wie der König der Prinzessin Helene den Schuh anzieht; noch später gab er eine Bearbeitung des Frauendienstes von Ulrich von Lichtenstein. Arnim und Brentano vereinten sich 1806 zur Sammlung unserer Volkslieder in „des Knaben Wunderhorn." Auch hier schlug die Zeit um, denn Nicolai hatte bekanntlich einen kleinen, feinen Almanach mit solchen Liedern herausgegeben, um sich darüber lustig zu machen. Jetzt kamen sie oft nur zu sehr zu Ehren, indem man auch im wirklich Rohen und Albernen doch noch poetische Mysterien wit-

terte. Görres gab sein herrliches Buch über die deutschen Volksbücher 1807, 1812 einen Abdruck des Lohengrin mit einer pomphaften Einleitung u. s. w. Das vaterländische Museum, das in den Jahren der Unterdrückung Deutschlands durch Frankreich zu Hamburg erschien, war auch in dieser Hinsicht thätig; Fouqué, v. d. Hagen arbeiteten daran.

Ist einmal eine Richtung eingeschlagen, so läßt eine Zeit nicht eher von ihr, als bis sie dieselbe erschöpft hat. Die Einzelnen mögen sich oft dagegen sträuben; sie möchten oft einen Stillstand gebieten; die Zeit als solche hat eine eiserne Consequenz; hundertmal zurückgedrängt, erscheint eine Tendenz immer von Neuem auf dem Kampfplatze, ihr Geschick zu vollenden. Der Gang unserer Poesie ist eigentlich nach Außen hin der gewesen, daß das Antike, das Romantische und Mittelaltrige, und endlich in den letzten Decennien das Orientalische sich einander gefolgt sind. Nun ist es interessant, zu sehen, wie in Ansehung des Mittelalters die Poesie alle Phasen durchlief, die es selbst in seiner Geschichte durchgemacht hatte, wie sie also in der Reproduction zu einer organischen Totalität und Succession sich bestimmen mußte. Es begann nämlich die Romantik mit der Anerkennung des Volksthümlichen überhaupt, setzte sodann die Elemente des Mittelalters, Glaube, Treue, Liebe, im Allgemeinen auseinander, spannte sie zum Gegensatze in der Legende auf der einen, in der Feier der Ritterlichkeit auf der andern Seite, und vertiefte sich zuletzt in die Auflösung die-

ses Gegensatzes der geistlichen und weltlichen Aristokratie zum Volke durch den Bürgerstand. In der Darstellung selbst ließ die romantische Schule überall einen ironischen Ton gegen die Jetztwelt mitsummen und impfte dadurch der Poesie oft eine kränkliche Sehnsucht ein.

Das Volksthümliche wurde polemisch gegen das Vorherrschen der französischen Sitte, Denk- und Sprachweise in den sogenannten höhern Ständen gekehrt. Der Vertreter dieser Richtung war — und ist — insbesondere Clemens Brentano. Seine Schwester Bettina hat uns die klarste Einsicht in die Zustände gegeben, in welchen das Ringen der Zeit in diesem Kreise sich gestaltete; es ist auffallend, daß man bei dem vielen Gerede darüber die erläuternde Parallele mit dem Bruder ganz vernachlässigt hat. Soll man gegen unsere Literaten den Vorwurf der Unwissenheit auch hier erheben? Ich will nur an ein Werk Brentano's erinnern, welches ganz und gar das Abbild des leidenschaftlichen, gährenden, träumerischen, offenbarungsseligen Wesens ist, das sich uns auch in Bettina's Briefen aufschließt. Es ist Godwi oder das steinerne Bild der Mutter, ein Roman in zwei Bänden, der theilweise eine mißrathene Nachbildung von Charakteren aus dem Wilhelm Meister, theilweise aber sehr originell ist. Die üppigste Hingebung an die Heimlichkeiten der Natur, das pantheistische Verschmelzen mit ihr, die barocke, stets zum Abenteuer aufgelegte Laune, eine straffe Sinnlichkeit, eine höchst malerische Beschreibung von Geräthschaften, von alten, eingewohnten Schlössern in der

reizendsten Lage, ein göttliches Hinausseín über die Bedürftigkeiten des Lebens, Waldluſt, Bergluft, Quellengerieſel, eine große Elaſticität des Styls — das alles kann man darin finden. Violette iſt mit Bettina oft zu verwechſeln. — Wie genau Brentano unſer ächt germaniſches Volksleben mit all ſeinem Aberglauben kennt, hat er noch neuerdings in ſeinem Mährchen: Gockel, Hinkel und Gakeleia bewieſen; ſchade nur, daß auch wir noch, ſeiner Meinung zu Folge, an den Aberglauben glauben ſollen! — Die gleichſam ſyſtematiſche Oppoſition des Mittelalters zur Zeit gab Tieck 1802 im Kaiſer Octavianus, insbeſondere in dem bekannten Prolog, der Aufzug der Romanze. In dem Drama ſelbſt gab er eine Anthologie aller mittelaltrigen Versformen; er ſchwelgte in Terzinen, Ottaven, Sonetten, Canzonen, Redondilien u. ſ. f.; in der Compoſition zog ihn der Gegenſatz des kaiſerlich geborenen Florens gegen ſeinen bürgerlichen Pflegevater Clemens am meiſten an: der naturwüchſige Adel ſollte die Berechnung des engherzigen Verſtandes parodiren. Wie das Denken und Sprechen des geſtiefelten Katers den Wahrſcheinlichkeitspedantismas der Verſtandespoeſie verſpottete, ſo der adelige Inſtinct des Florens die Nützlichkeitskrämerei des ehrlichen Fleiſchers, dem er ſeine ſchönen Ochſen für Pferde und Falken verhandelt. — Im Prolog des Octavianus waren Klöſter und Burgen, Kutten und Harniſche, Kreuze und Fahnen, Pilger und Reiſende als eine bunte Phantasmagorie des Mittelalters erſchienen; das Ritterliche und Orientaliſche wurde im wei-

teren Verlaufe der Mittelpunkt, und so war es denn für Tieck wohl eine ganz folgerichtige Entwickelung, wenn er späterhin im Fortunat zum Bürgerthume des Mittelalters fortging.

Doch wird davon in anderem Zusammenhange die Rede sein. Jetzt muß zunächst erwähnt werden, daß für diejenige Seite der romantischen Poesie, welche die Religion zu ihrem Centrum machte, Tieck auch insofern voranging, als seine Genoveva bereits im Jahre 1799 gedichtet wurde. Der Charakter Golo's ist darin ziemlich gut durchgeführt; sonst ist nicht zu leugnen, daß gerade die Genoveva viel Leeres enthält; die Savacenen, Bonifacius, die Winfreda u. s. f. sind eigentlich langweilig und Genoveva wie Golo verirren sich oft in eine Sprache, in Reflexionen, die an dem Hofe der Herzöge von Este ganz zuständig, aber in die Carolingische Zeit schwer hineinzufügen sind. Ich weiß recht gut, daß der Dichter kein historischer Materialist sein soll; ich will nur sagen, daß, wenn man den legendenhaften Rahmen der Geschichte bedenkt, in der Exposition Golo's und Genoveva's zu viel ihrer Einfachheit widersprechende Elemente liegen. Ich ziehe des Maler Müller Genoveva unbedenklich der Tieck'schen vor, wenn ich ihn auch gern gegen das noch neulich von Laube in der Vorrede zu Heinse's Werken erhobene Gerede vertheidige, als habe er ein Plagiat an Müller begangen. Tieck hat selbst in der Vorrede zum ersten Bande seiner Schriften die Sache freimüthig besprochen und selbst Müller's Genoveva zu Heidelberg in den Druck gegeben (es ist

in der Ausgabe von Müller's Werken von 1825 der dritte Band), so daß ja Jedem die Vergleichung offen steht. Der Dichter, der aus der Verherrlichung der Religion die Aufgabe seines Lebens machte, war Z. Werner. Bei ihm ging die religiöse Entzweiung in die Tiefe und brachte ihn auch in eine Menge von Widersprüchen zwischen dem allgemeinen Ziele, dem er nachstrebte, und seinem eigenen Betragen. Von freimaurerischen Tendenzen ausgehend, Jurist und Belletrist, mehrfach verheirathet, wurde er Katholik, wurde er Priester. Immer das Höchste wollend, verfiel er im wirklichen Leben nicht selten der Gemeinheit. Von Enthusiasmus für die Kunst beseelt, machte er sie doch zu sehr zum Träger seiner Ansichten; die dogmatische Absicht drückte bei ihm oft mit Bleigewicht auf die Phantasie. Gegen die Flachheit der Zeit wußte Werner keine andere Rettung, als die Verhüllung des Göttlichen. Den Verstand proscribirte er als profan und frivol und erhob dafür das Mysterium, „die Glory des Secraments," den „Karfunkel" auf den Thron. Ich schreibe diese Worte auf der nämlichen Stube hier in Königsberg, auf welcher Werner seine Söhne des Thales schrieb, und habe oft unwillkürlich daran denken müssen, wie diese Wohnung als ein Bild des ganzen Mannes erscheinen kann. Ein einzeln stehendes Haus; die eine Seite geht nach der lebhaftesten Straße der Stadt, durch welche Alles durchwogt, was irgend Aufsehen machen kann; das links vorspringende Haus ist eine glänzende, vielbesuchte Conditorei, das gegenüberstehende eine Apotheke; dane-

ben der Aufgang zum Gymnasium Fridericianum, dessen muntere Jugend in regelmäßigen Pausen aus der engen Gasse heraus und hereinfluthet; weiterhin tritt auf einem Bergabhange vor einem Palais ein zierlicher Blumengarten hervor. Ist hier nicht die Weltlichkeit recht concentrirt vorhanden? Nach dieser Seite hinaus stand auch Werner's Clavier. Von der rechten Façade her ist dagegen das Haus mit einem Platze umgeben, in dessen Mitte eine ansehnliche Kirche steht; an den Seiten erheben sich Schul- und Predigerhäuser; von dem Fenster des Zimmers, wo ich dies schreibe, erblickt man über Dächer und Baumgruppen hinweg links den Thurm der Schloßkirche und rechts, in größerer Ferne, den der polnischen Kirche, welche die älteste in ganz Königsberg sein soll: das Mittelalter, der deutsche Ritterorden, das hier heimische slavische Volksthum signalisiren sich in diesen Thürmen. Der Platz aber ist ganz still; einzelne Figuren bewegen sich wohl darüber hin und her, aber größeren Massen öffnet er seine Thore nur, wenn ein Leichenzug über ihn hin wallfahrtet. Ist hier nicht recht die Kirchlichkeit concentrirt? Kann man sich nicht an diesem Fenster, von dem man durch die Gitterthore immer das Straßengewühl der Fußgänger, Ausrufer, Fuhrwerke, Reiter miterblickt, zwischen Gegenwart und Vergangenheit, Leben und Tod, Materie und Geist, dem labyrinthischesten Nachdenken überlassen? Es kommen Momente vor, die ein Dichter, wie Werner, noch ganz anders empfunden haben muß, als ich, z. B. wenn Abends vorn unter den Fenstern der Conditorei ein

Leierkaſten einen luſtigen Tanz ſpielt, während über den Kirchenplatz ein Sarg, von Stocklaternen umringt, von ſchlorrenden Kutſchen gefolgt, langſam daherkommt, oder wenn Sonntags Morgens vom Königsgarten herüber die kriegeriſchen Laute der Parademuſik ſich mit den Orgelklängen der nahen Kirche begegnen. Doch es ſei genug mit dieſen ſymboliſchen Combinationen für das in ſich zerriſſene, zwiſchen Welt und Kirche, zwiſchen Fleiſchesluſt und Ertödtung des Fleiſches oscillirende Weſen Werner's. Das Kreuz an der Oſtſee, Vanda, die Söhne des Thales, Luther, Kunigunde, die Mutter der Makkabäer, wollen ſie etwas Anderes, als das Wunder wieder in die Religion zurückführen? Anfänglich ſchilderte er noch die Thatkraft, welche die Religion in der Welt befeſtigt; zuletzt wurde ihm das Martyrium das Höchſte; die Mutter der Makkabäer jubelt in pſalmodiſtiſchen Dithyramben, während ihre Kinder in Oel geſotten werden. Bei Novalis und Schleiermacher ging die religiöſe Skepſis aus ideeller Tiefe hervor; ſie bewahrten ſich die proteſtantiſche Freiheit des Gedankens. Bei Werner verflüchtigte ſich das anfängliche ideelle Leben in eine Bilderwelt, und die ſkeptiſche Unruhe trachtete er gewaltſam zu beſchwichtigen. Innerhalb der katholiſchen Kirche muß man ſich beruhigen, wenn man nicht herausgewieſen werden will. Das Denken ſoll zwar erlaubt ſein, allein nur unter der Bedingung, dem von der Kirche gehüteten Depositum fidei niemals zu widerſprechen. Werner glich zuletzt einem gigantiſchen Thurme, deſſen Mauern immer noch

feſt ſtehen, während innen die Flamme ſpielt und ihn unwohnlich macht. In ſeinen „geiſtlichen Uebungen für drei Tage, Wien 1818," ſind Krämpfe des Herzens wie des Gehirns bis zur äußerſten Zerrüttung hin unleugbar. Der Plan iſt nicht übel, aber die Ausführung iſt jenes verzehrende Feuer, das geſtaltlos bald hier in ſchwarzen Rauchſäulen aufwirbelt, dort in Funken kniſtert, dort wie eine Schlange herauszüngelt, z. B.

— — Da läßt mich ſchaueu
Der vierte Teufel Quellentanz auf Auen,
Und Roſen, die im Sonnenglanz erröthen! —
Könnt' ich ſie tödten!

Stünd' es nicht dabei, ſo würde man wohl nicht gerade errathen, daß dies eine Schilderung des Neidteufels ſein ſoll. Die Sprache iſt oft aufs Fürchterlichſte verrenkt; die Gegenſätze, die Bilder paſſen nicht zu einander, z. B.

Heut ſchwelg' ich auf Roſen,
Und morde dann morgen.

Oder:

O lögt ihr, Zentnerkletten,
Daß wer dort oben rächt.

Oder dieſe gequälten Verſe:

Ich ſchaue, daß die Liebe
Der Demuth treu verblieben,
Nach der ring' ich drum immer;
Vereinend Aller Triebe,
Wird aller Lichten Lieben
Für alle Düſtern Schimmer u. ſ. w.

Wenn in Werner die geiſtliche Richtung des Mittel-

alters als eine katholisirende sich gestaltete, so trat die ritterliche für sich in Fouqué auf. Fouqué ist ein wahrhafter Dichter der Dynamis nach, allein nicht der Energie nach, d. h. zu Deutsch, er hat sein Talent nicht durch ernste Zucht gründlich gebildet, sondern, wie so Viele aus der romantischen Schule, sich gehen lassen, bis die anfänglich prunkende Gallatracht schmutzig, rissig und fadenscheinig geworden ist. In seinen früheren Arbeiten war in der That Arbeit sichtbar, mochte er als Provençale die Laute oder als Skalde die Harfe schlagen. Sein Sigurd ist eine Tragödie, die zu den kühnsten Hoffnungen berechtigte; die Simplicität der griechischen Tragödie hat sich in ihr mit dem Ungeheuren der nordischen Charaktere, mit dem Urweltlichen der scandinavischen Mythologie und den ganz andern Metren wunderbar vereinigt. Der Dialog der Königinnen, als sie in den Fluthen des Rheins baden wollen und wegen des Vortrittes sich entzweien, ist meisterhaft; Raupach's Zank der Königinnen in seinen Nibelungen ist ein Quark gegen diese Hoheit und Leidenschaft. Auch einige Chöre sind unnachahmlich schön. So auch finden sich in dem Rittergedichte Corona, 1814, treffliche Schilderungen; dies Ritterepos wurde erst von Schulze's Cäcilie überflügelt. Die höchste Stufe seiner Productivität erreichte Fouqué im Zauberringe, einem Werke, das für die Periode des Erwachens der Pubertät bei Knaben und Mädchen unendlichen Reiz übt. Die Knaben fesselt es durch die unaufhörliche Kampflust und Beschreibung der

schönen Rüstungen; die Mädchen durch die „Sittigkeit“ und Verschämtheit der Jungfrauen und durch ihre kostbaren Kleider. Aber auch der Reifere kann sich an der künstlichen Structur des Buches, wie alle Fäden endlich auf der Burg des alten Hugh von Trautwangen zusammenlaufen, wohl ergötzen und der eigenthümlichen Phantasie und Sprache mit Lust sich hingeben. Undine, Aslauga, Sintram und seine Gefährte (ein Werk, wozu das berühmte Bild Dürer's, das einen Ritter dem Tod und Teufel begegnend darstellt, Veranlassung gab) sind mit dem Zauberringe noch Früchte Einer Periode. Umsonst sehe ich mich in der jetzigen Welt um, für die Stimmung jener Tage eine Anknüpfung zu finden. Es kommt mir oft vor, als hätten wir Deutsche damals, vor und nach den Freiheitskriegen, ganz andere, jetzt unmögliche Empfindungen, Vorstellungen und Träume gehabt. Die alten Seherinnen, die Nornen, die Riesen, Kobolde, Nixen, die Ritter, Lindwürme, Verzauberungen waren uns viel geläufiger und wir schenkten ihnen einen gewissen Glauben, eine espèce von Realität. Das Deutschthum, die ritterliche Ehre, die frauenhafte Zier, die von den Sporen der Herren hallenden Burgen, die wohlhäbigen freien Städte u. s. w., das Alles gehörte damals, so zu sagen, zur Tagesordnung. Die noch so lebhaften Erinnerungen an den eben vollbrachten Kampf, an so manche Abenteuer, in die er den Einzelnen geführt, das durch die Abwerfung des französischen Druckes geschärfte Selbstgefühl der Deutschen, die Ritter des eisernen

Kreuzes, die Einbringung von Landſturmpiken und Schärpen in die Kirchen zu ewigem Gedächtniß, die Aufſtellung von Todtentafeln, die altdeutſche Tracht der Männer, die v. d. Hagen-Zeune'ſche, d. h. ſchwärmeriſche Periode der Nibelungenlecture, die damals ganz andere Wunder that, als in dem claſſiſch gereinigten Lachmann'ſchen Texte, worin ſie nur philoſophiſch wirkt, die Feier des achtzehnten Octobers mit brennenden Pechtonnen und abendlichem Geläute, ſelbſt die Reminiſcenz an die Fragmente aſiatiſcher Barbarei, die man in Baſchkiren- und Kalmückenregimentern geſehen hatte, und die ſich zum Muhamedanismus bekannten — dies Alles zuſammengenommen harmonirte mit den Dichtungen des edlen Freiherrn auf das Vortrefflichſte. Er mag ſpäterhin ſich ſelbſt mit der Zeit abhanden gekommen ſein; es war keine Sympathie mehr für ihn da; die Fahrten des Isländer Thiodolf, der altſächſiſche Bilderſaal ſind ſeine letzten bedeutenderen Leiſtungen geweſen; le reste ne vaut pas la peine. Und wenn Fouqué, wie im vorigen Jahre, über die Liebe philoſophirt, ſo könnte man verſucht ſein, auf Liebe und Philoſophie einen Haß zu werfen, ſo todt und armſelig iſt dies Phraſenaggregat. Fouqué hätte in Etwas ein Walter Scott für uns werden können, hätte er nicht zu ſehr in die Decorationsmalerei ſich verloren und nicht das Kindiſche zu oft mit dem Kindlichen verwechſelt. Er muß jetzt büßen, die Kunſt nicht genug als Kunſt, ſondern nicht ſelten als Metier genommen zu haben.

Die Auflösung des Mittelalters hat Arnim zu seinem Amte übernommen. In einem seiner ältesten Dramen, Halle und Jerusalem, würfelte er seine Zeit mit der des Mittelalters in den grellsten Contrasten zusammen. Der Mittelpunct soll das heilige Grab und ein mystischer Orden sein; der ewige Jude macht das Band zwischen Halle und Jerusalem; aufgeklärte Lichtzieher, Verkäufer von hallischen Bibeln und Hoffmannschen Tropfen aus dem hallischen Waisenhause gehören zur Staffage; des Gryphius Geschichte von Cardenio und Celinde bildet den Vordergrund. Die Hexe Tyche ist eine Geheimräthin in Halle, Die Gevatterbude der Studenten neben dem rothen Thurme, die nun längst verschwunden ist, wird als ein Genrebild eingeflochten. Cardenio disputirt auf dem Saale der Rathswaage, worin sonst die Hauptvorlesungen der Theologen und Philosophen gehalten wurden, den Faust'schen Wagner zu Tode, indem er ihm beweist, daß zu Jerusalem das heilige Grab das Centrum der Welt sei, eine Geschichte, die ich eben in demselben Auditorium, als ich noch Privatdocent in Halle war, meinen Zuhörern an heißen Sommertagen zur Erfrischung zuweilen erzählt zu haben mich erinnere. In diesem Drama tobte sich Arnim's poetischer Ungestüm aus. Die beiden größten Leistungen sind von ihm Gräfin Dolores Armuth und Reichthum, Schuld und Buße, und die Kronenwächter, die leider unvollendet geblieben sind. Der erstere Roman ist in seinem ersten Drittel wunderschön; ich habe an einem andern

Orte, in dem Aufsatze über die poetische Bedeutung des Ehebruchs, über seine merkwürdige Katastrophe mich ausgesprochen. Das Heruntergekommensein des Adels durch schlechte Wirthschaft, das Verwildern des Parks, das Bemoosen der Sandsteinstatuen, das Verkleben zerbrochener Fensterscheiben, die Spinnengewebe, die in den Ritter- und Prunksälen an den Stuccaturornamenten sich ansiedeln, nie von einem Besen gestört, die dürftige Kost, die auf den Trümmern des chinesischen Porcellangeschirres servirt wird, und doch der Anstand, die Feinheit des Benehmens, die Herrschermiene, die Manier des vornehmen Müßigganges, während die zarten hochwohlgebornen Händchen Hemden für Geld nähen, — o diesen Jammer hat Arnim mit den unvergänglichsten Farben gemalt. Hinterher freilich geräth die Composition in Verwirrung; die Massen überstürzen einander; die Perspectiven verbauen sich gegenseitig und es wird einem mitten in allem Geistesluxus wegen Mangel an eigentlicher Kunstorganisation öde zu Muthe. Die Composition artet zuletzt eben so aus, wie Brentano's Godwi. An eigentlicher Kunstvollendung stehen einzelne Novellen Arnim's höher, sind aber wieder in der Anlage geringer. Die Kronenwächter sind am gleichmäßigsten durchgearbritet. Der alte Kampf der Welfen und der Weiblinger ist die ideelle Grundlage. Ein Nachkomme der hohen Staufen, Berthold, dem sich das Mysterium seines Stammes, die wunderbare Burg im Bodensee, wo Riesen und Löwen die Kaiserkrone bewachen, eröffnet, stirbt als Bürgermeister von Augs-

burg! Die Verschlissenheit des Adels, seine Verarmung und Verrohung ist auch hier, dem aufblühenden Gewerbs- und Handelsleben der Städte gegenüber, meisterhaft gemalt; aber auch die Parteiung in den Städten ist in der Erzählung von dem Brunnen, den Berthold auf seinem Hofe anlegen will und der all sein Unglück bereitet, herrlich darstellt. Die Detailausführung ist im höchsten Grade originell, z. B. die Auffassung des Faust als eines geistvollen, säuferischen Charlatans, der dem kranken Berthold junges Blut in die Adern pumpt. In Arnim kämpfte unsere heutige Romantik mit der mittelaltrigen, und ein Geist, wie der seinige, der so in unser Volksleben bis auf die Eigenheiten der Zigeuner und Bettler hin sich eingewurzelt hatte, mußte gegen Göthe's spätere Poesie, namentlich gegen das ideale Erziehungsinstitut in den Wanderjahren, sich nur satyrisch verhalten können, wie er dies in einer Novelle der Sammlung: Landhausleben, gethan.

Der letzte in dieser Richtung ist Eichendorf; in ihm klingt das epische Element in ein lyrisches aus. Ich verweise über ihn auf die treffende Zeichnung, welche Gutzkow von ihm in den Beiträgen zur Geschichte der neuesten Literatur, 1836, Bd. I. S. 314—23 gegeben hat, und bemerke nur, daß das Eigenthümlichste, was Eichendorf hervorgebracht hat, vielleicht sein Taugenichts ist. Die Sonne scheint so warm; die Donau rauscht so munter; die Reisewagen fliegen so lustig die Landstraße hin; die Wandergesellen liegen abseits im

Graſe unter dem Schatten einer Linde und erzählen ſich von den Städten, die ſie geſchaut, und den Mädchen, die ſie geliebt; die Heerden ſchreiten von Rain zu Rain; der Vogel hüpft von Aſt zu Aſt und wetteifert dann plötzlich mit der Wolke da oben; die Blumen wenden ſich ſchlankauf zur Sonne: wer hält das aus? Wer möchte nicht wiſſen, wie dort hinter dem dunkelgrünen Walde, hinter dem blauduftigen Gebirge die Welt eigentlich ausſieht? Der Taugenichts verläßt ſein Zollhäuschen, von wo er ſo oft den Reiſenden das Geleit nach Italien gegeben, ſteckt ſich ſeine Geige in die Taſche und ſchlendert fort im göttlichſten Abandon. Welche wahrhaft philoſophiſche Heiterkeit durchſtrömt uns in ſeiner Geſellſchaft, die die Sorgloſigkeit ſelbſt iſt! Wie ſchärfen ſich aber auch die Sinne! Ein raffinirtes Mahl Pückler-Muskau's kann nicht ſo viel Appetit erregen, als ein Butterbrod, unter freiem Himmel mit dem Taugenichts auf grünem Teppich des Waldes verzehrt.

Wie Schade, daß nachher die Italieniſchen Künſtlergeſchichten die erſte Intention verderben! Sonſt verdiente das Büchlein mit ſeinem Lerchenliederſchlage als Volksbuch gedruckt uud als Sorgenbrecher verbreitet zu werden. Ja, dieſer Taugenichts iſt recht ein Abbild der romantiſchen Poeſie ſelbſt, wie ſie durch Wald und Feld planlos in ſüßen Empfindungen und Ahnungen hinſchwelgte! Dieſe Zeiten ſind vorüber; wenngleich die Schriftſteller der modernſten Literatur, wie einer von ihnen ausdrücklich ſagte, vagabundiren, ſo wandern ſie doch nicht

am Spatzierstocke (das stünde höchstens auf dem Titel), sondern fahren im Eilwagen, auf Eisenbahnen; überlassen sich auch nicht einem träumerischen Hinbrüten, sondern fixiren Alles mit scharfer Lorgnette; sind auch gar nicht um die Geschichte der Welt unbekümmert, die der Taugenichts seinem Herrgott überläßt, sondern mühen sich emsig, das Avant, Pendant et Après aller Ereignisse zu sein! Ach, es sind keine seligen Taugenichtse, wie der Eichendorf'sche! Es sind Doctoren der Philosophie, denen die Eule der Athene jeden Keim der Poesie, der in ihnen aufbricht, mit der Klaue der Reflexion ausruft.

Das Resultat der bisherigen Betrachtung können wir nun so zusammenfassen: ein absolut productives Princip hatte die romantische Schule nicht. Sie setzte nur schon eingeschlagene Richtungen geistreich fort, trieb sie aber damit auch oft bis zum Extrem der Carricatur. Das Neue in ihr war die *ihrer selbst bewußte Willkür*, die sich nur durch negatives Verhalten zu schon vorhandenen Gestaltungen selbst Gestalt gab. Daher auch die *Phantasie* als solche ohne Berücksichtigung ihres Zusammenhanges mit der *Wahrheit* als die Königin der Kunst gepriesen ward. Daher die Neigung zur Waldeinsamkeit, in deren Schatten die mannigfaltige Bedingtheit der geistigen Welt, die Nothwendigkeit ihrer Pflichten etwas Fernes ist; daher die Feier der Wolken, des Mondscheins, der Nacht, des Schlummers, der Ruinen; die Apologie des Aberglaubens, des Träumens und Ahnens; die Entzückung über die Kinderwelt, weil sie noch

ſo viel weiche Möglichkeit enthält; überhaupt das Muſikaliſche: ein Waldhornruf, ein Flötenton, ein Zitherklang ward zu etwas Unendlichem. Daher in dem Begriffe des Lebens die Feſtigkeit des Sittlichen nur als beengende Schranke genommen wurde, über welche nicht ſich hinausſetzen zu können, Philiſterei geſcholten, hingegen das muthwillige Ueberſpringen, das leidenſchaftliche Niederſtürmen derſelben als Genialität geprieſen ward. Dieſen Zug hat Hotho ſo genügend ausgeführt, daß nichts hinzuzuſetzen iſt. Daher aber auch in der Religion das Unbeſtimmte, das zu keinem Credo Ernſt und Kraft hatte und dem Katholicismus ſich zuwandte, theils der pittoresken Form wegen, theils, wo das Bedürfniß ein tieferes war, um die Unbeſtimmtheit in die Starrheit des kirchlichen Syſtems zu verſenken. Daher die Lauheit gegen das Politiſche. Denn man machte ſich wohl luſtig über den Staat, über den Uniformenpedantismus der Armee, über den Popanz der Juſtiz, über die nichtsthueriſche Polypragmoſyne und Naſeweisheit der Polizei, über das Bornirte der Kannegießerei, aber man hütete ſich wohl, weiter zu gehen. Man freute ſich, an den elenden Zuſtänden der Gegenwart einen willkommenen Stoff zur Satyre zu haben. Man erzählte lieber Rittergeſchichten, denn im Ritterthume iſt die Willkür ein nothwendiges Element (ſ. meine Geſchichte der Deutſchen Poeſie im Mittelalter, S. 235 ff.). Was in der Religion der Zufall des Wunders, das iſt im Ritterthum der Zufall des Abenteuers. Dieſe durchgängige Will-

kür, die im Komischen oft in den schönsten Champagnerbläschen perlte, wurde mit dem Worte Ironie oft mehr verbrämt und versteckt, als adäquat bezeichnet. Die Freude war daher auch nicht gering, als späterhin Solger ein dickes Buch schrieb, worin er die Ironie als das Centrum aller Kunstproductivität deducirte. Da es also an eigentlicher Tiefe gebrach, so sollte dieselbe durch das Paradoxe und Düstere ersetzt werden. Bei Göthe, bei Schiller ist wohl Ernst; sie entwickeln das Furchtbare eines zermalmenden Geschicks; sie decken die Abgründe des Lebens auf; allein es ist bei ihnen keine Trübheit, kein principloses Durcheinanderschwanken der Ideen. In der romantischen Schule dagegen spreizte man sich oft zu einer falschen Unendlichkeit auf und verfiel darüber in ein lockeres und peinlich düsteres Wesen. Es erging ihr in dieser Hinsicht, wie jenem Manne, der sich die kleinen Kirschen durch eine vergrößernde Brille aufschwemmte, ohne daß sein Magen mit der Illusion des Auges harmonirte. In der von Arnim und Görres zu Heidelberg herausgegebenen Zeitschrift Trost Einsamkeit ist diese Scene mit lustigem Humor gezeichnet. Man könnte diese ganze Tendenz der Schule die dämonische nennen, denn das Dämonische ragt einerseits bis in die letzten Tiefen des Geistes, während es andererseits an die Mächte der Natur gebunden ist.

Die allgemeine Form, in welcher dasselbe zuerst erschien, war das Mährchen, denn für die Form desselben ist das Aufheben der prosaischen Bedingtheit durch

die Willkür, das Umschlagen der Gegensätze, für den Inhalt aber das Ineinanderspielen des Geistigen und Natürlichen das Charakteristische. Es ist daher zur Polemik gegen den Verstand, der seine Kraft in der Sonderung hat, vorzüglich gemacht. Es verwandelt lächelnd in einander, was er mit größter Anstrengung auseinander zu halten strebt. Das Mährchen ist eigentlich ein Product der Kinderphantasie und der Völker auf der Stufe derselben. Erfinden läßt es sich kaum; denn es soll so wenig eine Allegorie als ein absolut unvernünftiges Chaos sein. Das ächte Mährchen hat die tiefsten ethischen Grundzüge, wodurch es sich in die Seele des Kindes unverwüstlich eingräbt; z. B. man muß das Häßliche nicht scheuen, wenn es einen schönen Inhalt birgt, wie wenn eine liebenswürdige Seele in einen Affenleib gebannt ist; man muß oft das Furchtbarste thun und seine natürliche Empfindung niederhalten, um zum Glück zu gelangen und selbst Andere glücklich zu machen, z. B. Jemandem den Kopf abschlagen, um ihn aus einer häßlichen Gestalt in eine schöne zurück zu verwandeln; man darf bei wichtigen Handlungen die Aufmerksamkeit nicht um eine Linie abschweifen lassen, sonst mißlingen sie sogleich: der Topf mit dem Golde versinkt, die Geliebte wird wieder eine Katze u. s. f. In Frankreich war das Mährchen mit glänzendem Erfolge der conventionellen Tagesliteratur entgegengetreten. Der alte celtische Stammgeist, der in seinen Mabinogion schon in uralter Zeit so räthselvolle Mährchenweisheit pflegte, hatte sich geregt.

Perrault gab die Contes de mère Oie, Galland die Uebertragung von Tausend und Einer Nacht. Bis auf diesen Tag sind sie in Frankreich beliebt. Noch 1835 veranstaltete Jacob Bibliophile eine höchst sorgfältige und elegante Ausgabe des Perrault. In Deutschland war es Musäus, der durch seine Volksmährchen den Sinn für diese Welt überhaupt wieder erschloß. Seine Erzählung von den drei Rolandsknappen habe ich in Deutschland auf kleinen Jahrmärkten unter den Volksbüchern, „gedruckt in diesem Jahr" gefunden. Die romantische Schule setzte auch diese Richtung fort. Tieck hat für sie ein ausgezeichnetes Talent, und nur das könnte getadelt werden, daß er die ironische Polemik auch aus dieser Welt nicht fortlassen konnte, z. B. wenn er im Rothkäppchen im Gespräche des Wolfes mit dem Hunde die weichliche Humanität, im Däumchen den Vossianismus persiflirt. Wir vergnügen uns zwar ungemein an dieser Witzigkeit, aber die Unbefangenheit, die Unschuld des Mährchens leidet darunter. Das Mährchen vom Blaubart hat Tieck zwiefach bearbeitet, als Erzählung und als Drama; beidemal ist ihm die Verspottung der practischen Popularphilosophie seiner Zeit mit ihrer eitlen, nichtssagenden Verständigkeit in der Figur des Rathgebers (der in der Erzählung nur ein hohler Kopf von Blei ist) zum Mittelpunct geworden; im Drama steht ihm der speculative, in den Fichtianismus vertiefte Simon gegenüber. Stoffe, wie die Geschichte der Schildbürger, oder wie der Schwank von dem Kaiser Abraham

dann das Gemüth der verzehrendſten Sehnſucht, ja dem Wahnſinne, zumal wenn die höhere Welt zufällig einen Blick in ihre Nachtſeite hat werfen laſſen. Dieſer Zug der Entfremdung der Poeſie von der Proſa iſt ſchon im Lovell ſichtbar genug; ſeine größte Stärke erreichte er aber in den Mährchen, die den Inhalt vom erſten Theile des Phantaſus ausmachen, im blonden Ekbert, im Liebeszauber, Tannhäuſer, Runenberg, den Elfen und dem Pokal. Die Offenbarung der Poeſie, ihr ekſtatiſcher Zuſtand, iſt eine Wunde, an der ſich die irdiſche Wirklichkeit verblutet, wenn ſie ſich ihr nicht verhöhnend entgegenſtellt. Die Poeſie gleicht hier jenem Weibe, welches der Unglückliche, nach Tieck's Erzählung vom Runenberg, Nachts im einſamen Gebirge in einem hellen Felſenſaale erblickte: die königliche Geſtalt ſchritt in der ganzen Pracht ihrer nackten Gliederfülle einher, das Lilienweiß nur von dem dunklen Haar umwallt, die goldene Tafel in der Hand. Nie konnte er ihren Anblick wieder vergeſſen und verfiel in die äußerſte Verwilderung. Solche Zuſtände hat Tieck beſonders dadurch zu ſchildern gewußt, daß der Menſch ſich vom Menſchen abkehrt und den Geiſt da ſucht, wo er zwar an ſich, als organiſirende Vernunft, aber nicht für ſich, nicht als Selbſtbewußtſein iſt, in der Natur. Die elementariſchen Allgemeinheiten heucheln dem zerriſſenen Gemüthe eine Verwandtſchaft, die ohne wirkliche Sympathie iſt. Die Blumen, die Blüthen wollen mir ein Geheimniß verrathen; die Blätter rauſchen ſo prophetiſch; die Waſſer

murmeln geheimnißvoll; die Wolken kommen aus fernen Landen und ziehen wieder in die Ferne: haben sie mir nichts zu sagen? u. s. w. Aber die Natur täuscht den Menschen; sie *scheint* nur für ihn zu empfinden, ist aber an sich für ihn fühllos, und je mehr sie dies ist, um so greller wird die Verzweiflung, sie als geistig zu interpretiren. Bei einer allgemeineren Betrachtung, als wir hier unternommen haben, müßte gezeigt werden, wie dieser Zug der Tieck'schen Poesie mit der *Schelling*'schen Philosophie und der ganzen Zeit zusammenhängt, welche von der bis dahin traditionellen mechanischen Auffassung der Natur zu einer tieferen sich erhob und in der Freude darüber zunächst die feste Grenze zwischen der Natur und dem Geiste verlor. Man traute der Natur mehr Geist zu, als sie in der That hat. *Steffens*' Anstrengung, die Natur nicht bloß zu erkennen, ihren Begriff zu finden, sondern sie zu *vergeistigen*, ist der beste Commentar zu Tieck's Naturmalerei.

Das Dämonische ward noch außer Tieck von Anderen nach verschiedenen Seiten hin entwickelt. Bei *Heinrich von Kleist*, dessen Schriften gesammelt herausgegeben zu haben auch Tieck's Verdienst ist, ward es zum *Somnambulen*, zu einem *Traumwachen*; das Käthchen von Heilbronn ist an ihren Ritter im eigentlichen Sinne des Wortes durch den *Instinct* der Liebe gefesselt; der Prinz von Homburg wird mitten in der Schlacht in der complicirtesten Verstandesthätigkeit durch den *Turgor* der Empfindung gekreuzt u. s. w. — Bei *Kerner* ward

das Dämoniſche zum Geſpenſtiſchen; die Anſchauungen der Welt werden dem Reiſenden zu Reiſeſchatten; das Leben iſt nicht das Wahre, ſondern das Sterben; nicht die Hebamme, vielmehr der Todtengräber fördert uns zur wahren Geburt; unſer tiefſtes Gefühl iſt die Sehnſucht nach dem Tode, zum Abſcheiden aus dieſer Zeitlichkeit, welche unſerer Seele immer ein Jenſeits bleibt, worin ſie nie zum rechten heimathlichen Gefühle zu gelangen vermag, und das Höchſte iſt, mit der Geiſterwelt ſich zu berühren, die in die unſrige hereinragt. Man leſe die ſchöne Auseinanderſetzung, welche Fr. Strauß in den Halliſchen Jahrbüchern in der Charakteriſtik Kerner's von ſeiner Poeſie gegeben hat. — Bei Hoffmann endlich und denen, die ſich ihm anſchloſſen, ward das Dämoniſche zur Tollheit. Der Unterſchied der gemeinen und der höheren Wirklichkeit hebt ſich auf; die eine wird zur andern; die eine verkehrt ſich urplötzlich in die andere. In dieſem Taumel des proſaiſchen, aufgeklärten Verſtandes und der transcendenten Phantaſie entſteht alſo eine allgemeine Verwirrung, und was bei Tieck ſchalkhafter Spott geweſen war, z. B. daß ein Tiſch, ein Stuhl zu ſprechen anfängt, wird hier zu einer Grimaſſe des Wirklichen ohne alle Allegorie. Das Ideale geht in's Magiſche, das Magiſche ins Hexenhafte, Koboldhafte, der Spuk in Wahnſinn, der Wahnſinn in Bosheit über: wir entblößen die Wurzeln von der bedeckenden Erde und finden zu Unterſt den Mephiſtopheles. Das Diaboliſche grinſt uns zuletzt überall an, und

wir wissen in dem losgelassenen Bacchanal der Hölle, wo eine Fratze die andere mit geistreichen Lazzis überbietet, nichts weiter zu thun, als in ein quikendes Gelächter auszubrechen. Tieck's Mährchen sind alle mit einem elegischen Sternenlicht übergossen, dem selbst der Geschichte Liebeszauber, die am meisten als ein Prototyp der Hoffmann'schen Manier anzusehen ist, nicht ganz fehlt; bei Hoffmann glüht Alles in Scharlach, worin bei uns ehemals der Scharfrichter auf dem Schaffot erschien.

So endigte die zweite Epoche der romantischen Schule mit einem zwiefachen *Jenseits*, dem Mittelalter nämlich und der Geisterwelt. Da aber indessen die Zeit an der *Gegenwart* das regste Interesse zu nehmen anfing; da die Völker, nachdem sie von Neuem das alte Europa unter sich getheilt, ihrem eigenen Haushalte, der Organisation des eigenen Staates sich zuwendeten; da sie also ein Interesse hatten, die *Illusionen*, denen zunächst noch die jugendliche Schwärmerei der Burschenschaft verfiel, so viel als möglich zu vermeiden und das *Bestehende*, wie man es auch treffen möge, zur *Restauration* und *Reformation* ins Auge zu fassen, so mußte auch die Poesie in diese Richtung einlenken. Der Krieg hatte eine *lyrische* Stimmung geweckt; die *Reflexion* dagegen auf die nothwendigen Aenderungen der deutschen Verfassungen ermäßigte die Energie der Empfindung. Aus diesem Gemische entsprang ein *Selbstbeobachten*, das von der Reflexion die scharfen Umrisse des Gegenstandes, von der Lyrik aber die Intensität der Färbung

entnahm. Die „Genrebilder, Skizzenbücher, Zustände, Situationen" sind seit jener Zeit bei uns Mode geworden. Mit dem Sturze der Burschenschaft fällt chronologisch auch der Sturz der romantischen Schule im engeren Sinne zusammen, denn altdeutsche Tracht, Nibelungenenthusiasmus, Waldeinsamkeit, Wanderleben wurde von da ab politisch verdächtig, wenn auch in der Studentenwelt die Echo's der Romantik noch lange nachzitterten. 1821 war es, als Tieck mit seiner ersten Novelle auftrat und mit ihr den Ton angab, die Interessen der Gegenwart in poetischer Dialektik zu verhandeln. Von harmlosen Gegenständen, von Gemälden, Musiken, Göthomanie u. s. w. an hat die Novelle seither jede Phase der Geschichte wiedergespiegelt. Zur Abwechselung ist sie auch von den Tagesdebatten in Momenten, wo der Drang der Ereignisse weniger stürmisch war oder schien, wieder in das Mittelalter zurückgegangen, wie im griechischen Kaiser; oder hat sich einer großartigen Erinnerung angeschmiegt, wie dem Cevennenkriege, Shakespeare, Camoens; oder hat wieder Komödie gespielt und mährchenhaft geplaudert, wie in der Vogelscheuche; oder endlich nur erzählt, um artig zu erzählen, um das Taschenbuch Urania nicht in Verlegenheit zu setzen, denn es ist nicht abzusehen, wodurch so viele auch der neuesten Tieck'schen Novellen sich eigentlich von seinen ältesten Erzählungen, von Ulrich, dem Empfindsamen, Jermer, dem Genialen, dem Naturfreunde, der gelehrten Gesellschaft u. s. w.

wir wissen in dem losgelassenen Bacchanal der Hölle, wo eine Fratze die andere mit geistreichen Lazzis überbietet, nichts weiter zu thun, als in ein quikendes Gelächter auszubrechen. Tieck's Mährchen sind alle mit einem elegischen Sternenlicht übergossen, dem selbst der Geschichte Liebeszauber, die am meisten als ein Prototyp der Hoffmann'schen Manier anzusehen ist, nicht ganz fehlt; bei Hoffmann glüht Alles in Scharlach, worin bei uns ehemals der Scharfrichter auf dem Schaffot erschien.

So endigte die zweite Epoche der romantischen Schule mit einem zwiefachen Jenseits, dem Mittelalter nämlich und der Geisterwelt. Da aber indessen die Zeit an der Gegenwart das regste Interesse zu nehmen anfing; da die Völker, nachdem sie von Neuem das alte Europa unter sich getheilt, ihrem eigenen Haushalte, der Organisation des eigenen Staates sich zuwendeten; da sie also ein Interesse hatten, die Illusionen, denen zunächst noch die jugendliche Schwärmerei der Burschenschaft verfiel, so viel als möglich zu vermeiden und das Bestehende, wie man es auch treffen möge, zur Restauration und Reformation ins Auge zu fassen, so mußte auch die Poesie in diese Richtung einlenken. Der Krieg hatte eine lyrische Stimmung geweckt; die Reflexion dagegen auf die nothwendigen Aenderungen der deutschen Verfassungen ermäßigte die Energie der Empfindung. Aus diesem Gemische entsprang ein Selbstbeobachten, das von der Reflexion die scharfen Umrisse des Gegenstandes, von der Lyrik aber die Intensität der Färbung

entnahm. Die „Genrebilder, Skizzenbücher, Zustände, Situationen" sind seit jener Zeit bei uns Mode geworden. Mit dem Sturze der Burschenschaft fällt chronologisch auch der Sturz der romantischen Schule im engeren Sinne zusammen, denn altdeutsche Tracht, Nibelungenenthusiasmus, Waldeinsamkeit, Wanderleben wurde von da ab politisch verdächtig, wenn auch in der Studentenwelt die Echo's der Romantik noch lange nachzitterten. 1821 war es, als Tieck mit seiner ersten Novelle auftrat und mit ihr den Ton angab, die Interessen der Gegenwart in poetischer Dialektik zu verhandeln. Von harmlosen Gegenständen, von Gemälden, Musiken, Göthomanie u. s. w. an hat die Novelle seither jede Phase der Geschichte wiedergespiegelt. Zur Abwechselung ist sie auch von den Tagesdebatten in Momenten, wo der Drang der Ereignisse weniger stürmisch war oder schien, wieder in das Mittelalter zurückgegangen, wie im griechischen Kaiser; oder hat sich einer großartigen Erinnerung angeschmiegt, wie dem Cevennenkriege, Shakespeare, Camoens; oder hat wieder Komödie gespielt und mährchenhaft geplaudert, wie in der Vogelscheuche; oder endlich nur erzählt, um artig zu erzählen, um das Taschenbuch Urania nicht in Verlegenheit zu setzen, denn es ist nicht abzusehen, wodurch so viele auch der neuesten Tieck'schen Novellen sich eigentlich von seinen ältesten Erzählungen, von Ulrich, dem Empfindsamen, Jermer, dem Genialen, dem Naturfreunde, der gelehrten Gesellschaft u. s. w.

aus den neunziger Jahren unterscheiden sollen. Man muß billig über die Beweglichkeit und Fruchtbarkeit des Dichters erstaunen, aber man kann auch nicht umhin, wenn man ihn liebt, zu bedauern, daß ein so mächtiges Talent, als das seinige, nicht mehr zur Vertiefung sich zusammengenommen hat, um das Höchste zu leisten. Aus dem Fortunatus, aus dem Cevennenkriege, aus dem Tode des Dichters und ähnlichen Leistungen sieht man, welche Früchte dieser seltene Baum zu tragen im Stande ist. Warum längst abgestorbene Ansätze, wie den jungen Tischlermeister, noch als frisches Obst auftischen?

Tieck wird gewöhnlich als der Stifter unserer neueren Novelle angesehen. Indessen dürfte wohl daran zu erinnern sein, daß die Form seiner Novelle in Göthe's Erzählungen der Ausgewanderten und in dessen Wanderjahren durchaus enthalten ist. In den Erzählungen und Reflexionen, welche den Rahmen des Phantasus bilden, namentlich im ersten Theile, der 1811 erschien, ist dies bis auf die Satzbildung hin unverkennbar. Ein solcher Zusammenhang kann Tieck nur zur Ehre gereichen. Allein nun muß auch noch weiter gesagt werden, daß die Tieck'sche Novelle ihrem Inhalte nach unsere Zeit nur auf der Oberfläche berührt, während die Wanderjahre ihre tastenden Fühlhörner weit über unsere Zeit hinausstrecken. Tieck verhält sich zur Zeit meist negativ. Diese und jene Tendenz ist ihm widrig; diese und jene Erscheinung verletzt ihn; er sprengt sie, von der Seite, wo er sie gerade faßt, in einer Novelle in die

Luft; tausend andere Seiten, die die Sache auch hat, sieht er nicht. Daher verfällt er bei solchen Gelegenheiten in einen Ton, den er selbst als philisterhaft früherhin oft genug verspottet hat. Er predigt Ehrfurcht vor den Autoritäten; er empfiehlt Schonung und Nachsicht; er warnt vor religiösen und politischen Excentricitäten im Namen der Ruhe und Ordnung; er ereifert sich für die Moralität u. s. f. Nichtsdestoweniger zerreißt er noch jetzt gelegentlich diesen und jenen, ungroßmüthig vielleicht sogar einen von ihm schon einmal Zerfleischten; oder er verirrt sich, um die zuchtlose Poesie zu persifliren, selbst in das Bordellwesen u. s. w. Genug, es geht ihm hier, wie in seinen literarischen Bestrebungen: er ist im Besitz der ungeheuersten Schätze und wirft das Gold ungeprägt und halbgeprägt nach Laune zum Fenster hinaus. Wie hat er nicht seine herrlichen Kenntnisse der deutschen, der englischen, der romanischen Literatur in Vorreden zersplittert und ist dadurch dahin gekommen, dieselben Punkte in ganz stereotypen Phrasen wiederholen zu müssen, z. B. seine Ansicht über die Wirkungen des dreißigjährigen Krieges auf die Literatur. Werden wir je von ihm ein Werk über Shakespeare erhalten? Ebenso hat er sich in dieser ganz zufälligen Novellistik vergeudet und die Zerfahrenheit schon zu seiner Gewohnheit gemacht

Es ist für unsere jetzige Literatur fast zum Axiom geworden, die Novelle als ihren Mittelpunct anzusehen. Ich will auch gar nicht ableugnen, daß nicht die Novelle eine mehrfach ästhetische Form der epischen Darstellung

sei. Im Gegentheil habe ich mich schon 1827 bemüht, über den Unterschied der Novelle vom Romane klar zu werden, und kann das damals Gesagte um so mehr auch jetzt noch anerkennen, weil es trotz seiner jugendlichen Unbeholfenheit doch von Anfang an Zustimmung erhalten hat, und noch von Th. Mundt in seiner Kunst der deutschen Prosa, 1837, S. 364, citirt worden ist. An diesem Orte spricht Mundt auch sehr einsichtig über Tieck's Novellistik. Allein weil eine Form der Poesie von Meistern auch poetisch behandelt worden ist, so folgt daraus noch gar nicht, daß sie alle Productivität an sich reißen müsse; denn welche Form wäre nicht der Meisterschaft fähig? Jetzt aber ist eine Manie, Novellen zu schreiben, entstanden, in welcher alle Poesie untergeht. Da die Novelle eine sehr schwere Aufgabe ist, und in ihrer Vollendung gerade anspruchlos, gewöhnlich, im Conversationstone, ohne große Vorbereitungen auftritt, so wird der Flache dadurch getäuscht, sie für etwas sehr Leichtes zu halten. Das Erste, was man jetzt drucken läßt, wenn man sein Debüt als Poet macht, ist eine Novelle. Die Empfindungslosigkeit, die Gedankenarmuth, die stylistische Unbildung sind zur Novelle, wie sie nämlich in unseren Journalen, in unserer Leihbibliothekenliteratur existirt, noch immer zeugungskräftig genug. Wenn nur etwas erzählt wird! Bitte, bitte, lieber Autor, erzählen Sie doch! Eine Novelle! Ach, das ist schön! Dabei läßt sich der Thee serviren, das Gemüth geräth nicht in Affect, die Nerven werden nicht angestrengt,

nichts Erschütterndes, weder Herzzerreißendes, noch Zwerchfellzertrommelndes kommt darin vor, nur einige Anspielungen, die schon als solche für piquant gelten, weil die Beziehung Allen bekannt ist. Man kann unterdessen flüstern, coquettiren. Man kann auch in der Lecture dieser wunderbaren Poesie überall anfangen, überall aufhören. Der später zum Thee Gekommene ist doch sogleich orientirt, und soll der Thee ein Thée dansant werden, so ist das Büchlein schnell bei Seite geworfen, denn die Trennung von dem indifferenten Wesen kostet nichts. Genug, diese Sorte Poesie wetteifert mit unserem Maschinenpapiere an schlechter Unendlichkeit. Sie ist die Form- und Charakterlosigkeit selbst. Nachdem Tausende von Novellen in den letzten zwanzig Jahren geschrieben sind, frage ich, wie viel denn von ihnen auf die Nachwelt zu kommen und mit den Cervantes'schen, mit den Fabliaux, mit der Novelle antiche zu fraterniſiren werth sind? Unsere Belletristik ist in diesem elenden Getreibe verrottet und verdummt. George Sand hat die Schriftsteller, welche immer nur kritisiren, niemals produciren, Eunuchen gescholten. Aber wahrhaftig, viele unserer Novellenautoren stehen noch unter den Hämmlingen, die doch einmal Männer waren, einen entschiedenen Charakter hatten; es sind Hermaphroditen. Und so tief ist unsere Zeit in diese Manie versunken, daß selbst die evangelische Kirchenzeitung die Steffens'schen Novellen christianisirt hat; sie macht nämlich mit überraschender Frivolität den Herrn Christum

selbst zum Novellendichter, indem sie behauptet, daß seine Parabeln der Anfang der christlichen Novellistik wären, welche in neuerer Zeit von Herrn Möwes, Biernatzki, Steffens so glücklich bearbeitet wäre!

Ja, unsere Belletristik ist in eine solche Schwächlichkeit und Oberflächlichkeit gestürzt und so eitel geworden, daß sie die Anklage des Ernstes mit lächelnder Miene zurückweist, weil man nicht mit der Zeit fortgeschritten und hypochondrisch geworden sei! Wer sie aber lobt, der wird schnell zu den „Heroen" der Literatur erhoben, ein Cognomen, das dadurch schon so gemein geworden ist, wie jeder Jongleur sich den ersten Herkules seiner Zeit nennt. Die Gedankenlosigkeit hat sich besonders in dem Reden über das Sociale als das Element der jetzigen Novelle offenbart. Wie die Novelle zwischen der schlichten Erzählung und dem Romane, der auf Verarbeitung einer Idee ausgeht, in einer gefährlichen Mitte steht, so steht der Begriff des Socialen auch in einer solchen Mitte. Man kann ihn verengen und weiten und immer noch ihn festzuhalten behaupten. Man kann die Familie, man kann den Staat, ja die Kirche darunter subsumiren, wie ja auch geschehen ist, indem man die kirchliche Gemeinschaft nur als eine Religionsgesellschaft gefaßt hat. Aber die Gesellschaft ist eben diejenige Sphäre, welche zwischen der natürlichen Geschlossenheit des Familienlebens und der ideellen Begründung des Staates und der Kirche in der Mitte steht. In der Gesellschaft gilt der Einzelne durch seine Bildung; die

Zwecke gehen nicht auf die Freiheit als Freiheit eines Volkes, als Freiheit der Menschheit; sie gehen auf den Genuß, und der Verstand, die technische Fertigkeit, die Arbeitsamkeit, der Nachdruck der persönlichen Erscheinung sind Bedingung dafür. Hegel ist der bewunderungswürdige Mensch, der auch hier einen Fund gemacht hat, wie unsere Zeit gerade seiner bedarf. In seiner Philosophie des Rechtes hat er zuerst den Begriff der Gesellschaft in seiner systematischen Genesis entwickelt. Hier würde man Material genug finden, um aus der Unklarheit auf diesem Gebiete, woran unsere Gegenwart so sichtbar leidet, herauszukommen. Wie gern würde man auch seine Ideen „ausbeuten", wie das charakteristische Modewort lautet, weil die Meisten in der That nichts aus dem eigenen Geiste hervorzubringen wissen, wenn es nur kein Studium kostete! Hegel hat gezeigt, wie die Familie sich selbst auflöst, wie ihre Glieder sich im Stiften neuer Familien fremder werden, wie die Gesellschaft das Element ist, worein das Familienleben von selbst übergeht. Aber er hat auch gezeigt, wie die Gesellschaft mit der Mannigfaltigkeit ihrer Verbindungen, ihrer Zwecke und Genüsse wieder in ein höheres Element, in den Staat übergeht, wie sie an sich nur das ist, was Nothstaat genannt zu werden verdient. Der Staat nimmt die bürgerliche Gesellschaft in sich auf, schützt und pflegt ihre Zwecke, ihren Handel und Wandel; aber er selbst hat sein wahrhaftes Interesse an der Erhaltung und Entwickelung der Freiheit des

Volkes; diesem Zwecke ordnet er die Zwecke der bürgerlichen Gesellschaft unter und thut, wenn es gilt, dem Genießen, der Behäbigkeit Abbruch im Namen des Geistes. Allein wenn er auch schon für die Freiheit kämpft, so hat er selbst doch noch die Sphäre des göttlichen Geistes, die Religion, als das höhere Element über sich, worin er seinerseits sich wieder aufhebt und woraus er erst den absoluten Muth gewinnt, für die Verwirklichung der Freiheit das irdische Dasein getrost in die Schanze zu schlagen.

Auch auf Göthe müssen wir hier noch einmal zurückkommen, insofern seine Wanderjahre über Alles das, was unsere moderne Belletristik in Ansehung der Auffassung der socialen Zustände producirt hat, weit hinaus sind. Tieck und sein novellistischer Anhang, Posgaru (der mit Tieck'schen Waffen ihn selbst auch bekämpfte), Rumohr, Steffens, Herr v. Sternberg u. s. w. verlieren sich entweder in Spiegelungen der Vergangenheit, oder sie verhalten sich gegen die Gegenwart negativ, beschuldigen sie der Verirrung, ja des Verbrechens. Das Blasirte des Lovell ist das constante Element in ihnen; blasirte Edelleute, Prinzen, Pietisten, Gelehrte, Demagogen u. s. f. Ein Jungbrunnen thäte ihnen allen Noth. Göthe hat in die Zukunft zu dringen versucht und ein positives Bild neuer Zustände entworfen. Er hat in dem Novellencyklus der Wanderjahre eine Idee verfolgt, die ideale Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens. Ueberall begegnen wir darin den Wurzeln,

aus denen es hervorsproßt, dem Familienleben; überall öffnet sich uns der Aether der nationalen und religiösen Freiheit, in die seine Gipfel hinausragen; aber die Hauptsache ist, zu zeigen, wie der Einzelne es anzufangen habe, zwischen diesen Mächten der unteren und oberen Welt sich eine würdige Existenz zu schaffen, in der seine Individualität sich offenbaren und gestalten kann. Er muß, nach Außen hin, wandern, nach Innen, entsagen! d. h. ohne Beweglichkeit einerseits, ohne Charakterfestigkeit, Willensstärke auf der anderen, ohne Verbindung mit den Menschen und doch ohne eine einseitige Richtung im Verkehre mit ihnen, ist jetzt in der Welt keine Befriedigung mehr möglich, man müßte denn sich in den Indifferentismus und Cynismus fallen lassen. Von der Idylle des Familienlebens des Zimmermannes Joseph dehnt sich unser Blick gemach bis hinüber nach Amerika's jugendlichem Boden und schwärmt mit Makarien in das Universum hinaus. Es ist eine fremde Welt, in die wir treten, aber doch sehen wir die Anfänge ihrer Realisation überall in der unseren. Die Einrichtung der Wohnungen, der Gärten; die Anordnung der Möbel; die Bequemlichkeit des Genusses bis auf das Essen nach der Karte; die Erziehung zu den verschiedensten Berufsarten, während das allgemein Menschliche, die drei Ehrfurchten, für Alle ist; die Industrie, wie sie durch den Handel die Völker vereinigt; die Associationen freier Männer zu Culturzwecken; das Verhältniß der Juden zur Gesellschaft, — doch was soll dieser dürre Katalog

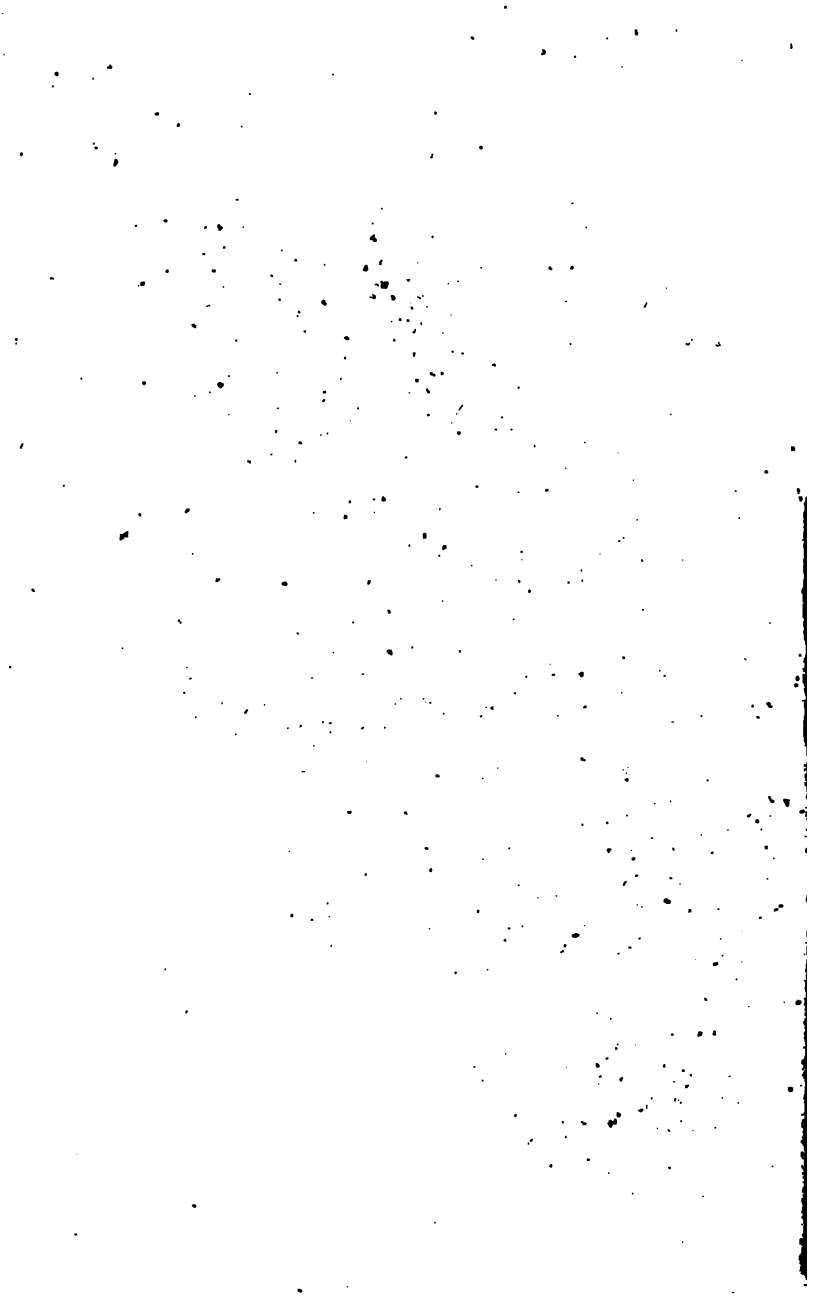
des unendlichen Reichthums, der in diesem socialen Codex enthalten ist? Man muß erstaunen, wie Göthe alle Bedürfnisse des Menschen, selbst die Beichte, darin umfaßt und zur selbstbewußten Heiterkeit gewendet hat. Man sehe sich doch anderwärts um, ob man solch' ernstes Nachdenken finden wird, ob die Unzufriedenheit so weit sich begreift, daß sie dazu übergeht, die Mittel zu erkennen, sich selbst aufzuheben? Hier kann man recht sehen, was es heißt, in seinem Streben immer die Idee vor Augen zu haben, wie Göthe von dem kleinen Weimar aus doch beständig die Menschheit gegenwärtig hatte, und die Kunst, nur um zu unterhalten, ihm zu heilig war; selbst in das Geringste, in einen höfischen Maskenzug, verstand er noch eine nachhaltige Bedeutung zu legen. Nur Bulwer's Zeitgenossen sind als ein Werk der neueren Zeit zu nennen, worin die Negation, die Verdrießlichkeit, die Zerstreutheit, die Sucht der Veränderung sich selbst zu überwinden versucht hat. Von Tieck und von anderen Gliedern der romantischen Schule haben wir in dieser Hinsicht nichts mehr zu erwarten, als etwa nur eine Polemik des Unmuthes, die Zeit nicht mehr begreifen zu können.

Die Julirevolution ist die entscheidende Epoche für die Beendigung der Romantik im Tieck'schen Sinne gewesen. Sollte nun aber gezeigt werden, wie sich die sogenannte moderne Schule aus der romantischen entwickelte, so müßte einerseits die Romantik Jean Paul's, andererseits die Romantik Heine's und als Bindeglied

zwiſchen beiden Börne's humoriſtiſche Politik berührt werden. Denn Jean Paul war Romantiker, brachte aber das von der romantiſchen Schule verſpottete Philiſterthum, das Kleinleben des Einzelnen und der Familie, ſo wie die oft gleichfalls als Philiſtroſität behandelte Moralität wieder durch den Humor und den Adel der Seele zu Ehren und goß über die gemeine Wirklichkeit eine orientaliſche Ueberfülle aus. Sein Styl war daher von der behaglichen Erzählungsleichtigkeit des Tieck'ſchen weit entfernt; er glich in ſeinem krauſen Periodenbaue Jean Paul's Heimath, dem Voigtlande, wo Hügel an Hügel ſich erhebt, Quelle neben Quelle ſprudelt. Heine iſt auch humoriſtiſch, aber nur mit ſich beſchäftigt. Er kennt nicht Jean Paul's Idealiſiren. Er ſieht das Wirkliche als das, was es iſt, und geräth ſogar in Abhängigkeit von ihm. Was bei Tieck nur Doctrin war, iſt bei Heine zur That, zur ganzen Perſönlichkeit geworden. Tieck müßte eigentlich in Heine die Exiſtenz ſeiner Ironie anerkennen, Solger müßte ihn als einen Normalmenſchen deduciren, denn Heine hat ſeiner Willkür ſelten etwas verſagt und die Genialität derſelben wird ihm Niemand abzuſprechen wagen. Aber Tieck iſt nie ein Freund Heine's geweſen, ſo viel verwandte Elemente ſie auch in jeder Hinſicht bis auf das Mährchenhafte haben, und Heine hat ſogar gegen Tieck geſchrieben. Tieck hat in Heine ſich ſelbſt verleugnet; Heine ſich umgekehrt in Tieck, ſeinem geiſtigen Vater, verkannt. Ein anderer Uebergang als Heine zur neueren Periode unſerer Poeſie exiſtirt ein-

mal nicht, denn Uhland und Rückert sind nicht eigenthümlich und nicht vielseitig genug, um dazu auszureichen. Heine hat auch die Aufrichtigkeit in persönlicher Rücksicht eingeführt; er ist nicht besser, als er sich giebt, aber wahrlich auch nicht schlechter. Börne unterscheidet sich von Jean Paul durch eine größere Gedrungenheit, er zerfließt nicht so ins Maaßlose; von Heine aber durch den heiligen Willen, der die Willkür streng von sich abthut, da er eben das Gesetz als die Nothwendigkeit der Freiheit gegen die Anmaaßungen hoher und niederer Willkür zu vertheidigen bis zum letzten Athemzuge rang und weder von romantischer Weichlichkeit im Genießen, noch von der Ausrede der göttlichen Ironie für die Licenzen der Willkür etwas wußte.

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

Druckfehler.

Seite	50	Zeile 7 von unten	lies ſtatt Ploto: Plato
″	61	″ 2 v. u.	im Text ſt. servante: servente
″	103	″ 12 v. o.	ſt. ſo einen guten: einen ſo guten
″	140	″ 15 v. u.	ſt. Socianer: Socinianer
″	246	″ 7 v. u.	ſt. phyſignomiſch: phyſiognomiſch
″	257	″ 14 v. o.	ſt. Urzeugerin: Erzeugerin
″	259	″ 6 v. u.	ſt. Peide: Beide
″	263	″ 18 v. u.	ſt. 1783: 1763
″	267	″ 12 v. u.	ſt. den: dem
″	267	″ 3 v. u.	ſt. Eporegeſe: Eperegeſe
″	270	″ 9 v. u.	ſt. Aufhalten: Aufſätze
″	274	″ 12 v. o.	ſt. angenahm: angenehm
″	275	″ 10 v. o.	ſt. Exiſtens: Exiſtenz
″	275	″ 10 v. u.	ſt. das: daß